

EDİTÖRLER:  
DEREK HOOK  
STIJN VANHEULE

# LACAN DEPRESYON VE MELANKOLİ HAKKINDA NE DEDİ?



Axis Yayınları



**Axis Yayınları**

# Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi?

Editörler:  
Derek Hook ve Stijn Vanheule

Çeviren:  
Pınar Garan

Axis Yayınları

LACAN DEPRESYON VE MELANKOLİ HAKKINDA NE DEDİ?

– Derek Hook, Stijn Vanheule

Orijinal adı:

*Lacan on depression and melancholia* (2023)

Bu metnin orijinali 2023 yılında Routledge Press tarafından Londra’da yayımlanmıştır.

Türkçe yayım hakları © Axis Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek şartıyla tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayımcının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

İngilizce orijinalinden çeviren: Pınar Garan

Yayıma hazırlayan: Özgür Ögütçen

Editör: Özgür Ögütçen

Kapak Tasarımı: Sercan Arslan

Dizgi: DBY Ajans

Baskı ve Cilt: Ana Basın Yayın A.Ş.

Matbaa Sertifika No: 52729

Axis Yayınları

Nispetiye Mahallesi, Başlık Sokak, 8/15, Beşiktaş/İstanbul

e-posta: axis@axisyayinlari.com

Yayınevi Sertifika No: 42925

1. Basım: İstanbul, 2024

ISBN 978-625-97870-1-5



Stephen Frosh ve Paul Verhaeghe'ye...

Rehberlikleri, liderlikleri ve sürekli teşvikleri bu projenin –ve diğerlerinin– mümkün olmasında rol oynayan iki ilham verici mentor ve psikanaliz hocasına...



# İçindekiler

Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi? .....	9
Katkıda Bulunanlar .....	11
Sunuş.....	15
<b>Giriş:</b>	
Depresyonun başarısızlıkları – Lacancı bir yönelim.....	19
Derek Hook ve Stijn Vanheule	
<b>Bölüm 1</b>	
Depresyon yeniden gözden geçiriliyor:	
<i>Bien-dire</i> , nevrotik çatışmalar ve arzu .....	53
Stephanie Swales	
<b>Bölüm 2</b>	
Gösteren ve Gerçek Arasında: Depresif Deneyimler Üzerine .....	69
Stijn Vanheule	
<b>Bölüm 3</b>	
Unutma ve hatırlama .....	89
Russell Grigg	
<b>Bölüm 4</b>	
Yas ve melankoli üzerine bazı düşünceler.....	101
Darian Leader	

## **Bölüm 5**

(Manik-depresif) psikozun kavramsallaştırılması ve tedavisi:

Lacancı bir bakış açısı .....153

**Stijn Vanheule**

## **Bölüm 6**

Psikozda aktarım manevraları: Lacancı perspektiften

melankoli üzerine bir vaka çalışması.....173

**Joachim Cauwe ve Stijn Vanheule**

## **Bölüm 7**

Melankoli kompleksi .....205

**Derek Hook**

## **Bölüm 8**

Susan Stern: Sham .....233

**Geneviève Morel**

## **Bölüm 9**

Melankolide görülen aşırı yaratıcılık.....263

**Leon S. Brenner**

## **Bölüm 10**

Ölüm dürtüsünü süslemek:

Melankoliye karşı bir savunma olarak yas .....297

**Jamieson Webster ve Patricia Gherovici**

## **Bölüm 11**

Manik-depresif psikozun özgünlüğü.....321

**Darian Leader**

## **Bölüm 12**

Amerikan toplum ruh sağlığında etik anlayışın son

temsilcisi olarak depresyon taraması .....341

**Thomas Svolos**

## Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi?

*Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi?* klinik, kültürel ve kişisel depresyon anlayışlarının psikanalitik klinik uygulamayı kolaylaştırmak için nasıl parçalara ayrılabilceğini ve yeniden değerlendirilebileceğini ele almaktadır.

Bu kitaba katkıda bulunanlar, depresif afektlerin altında yatan nevrotik çatışmaların rolünü, nevrotik ve psikotik yapı arasındaki ayrımı, melankolinin doğasını ve Freudcu ve Lacancı kavramların klinik değerini vurgulamaktadır; *a* nesnesi, Öteki, arzu, süperego, yüceltme gibi kavramlar çeşitli klinik ve tarihsel vakalarla ortaya konmaktadır. Kitap, yas, yas tutma, melankolide aktarım, intihar eğilimi, ölüm dürtüsü, aşırı yaratıcılık, melankolik özdeşleşme, nevrotik ketlenme ve manik-depresif psikoz tartışmalarını içermektedir.

*Lacan Depresyon ve Melankoli Hakkında Ne Dedi?* klinik pratiğini sürdüren ve eğitimi devam eden psikanalistler, psikanalitik psikoterapistler, Lacancı klinisyenler ve Lacancı teoriyle ilgili ders veren akademisyenler için temel bir okuma olacaktır.

**Derek Hook**, ABD'nin Pittsburgh kentindeki Duquesne Üniversitesi'nde psikoloji doçenti ve klinik süpervizördür, Güney Afrika'daki Pretoria Üniversitesi'nde ise profesör olarak görev yapmaktadır.

**Stijn Vanheule** klinik psikolog ve Belçika'daki Ghent Üniversitesi'nde psikanaliz ve klinik psikoloji profesörüdür. Kendisi aynı zamanda özel olarak çalışan bir psikanalist ve Yeni Lacancı Psikanaliz Okulu'nun bir üyesidir.

## Katkıda Bulunanlar

**Leon S. Brenner**, Berlin Uluslararası Psikanaliz Üniversitesi'nde (IPU) ve Bochum Rühr Üniversitesi Hans Kilian ve Lotte Köhler Merkezi'nde (KKC) araştırma görevlisidir. Çalışmaları Freudcu ve Lacancı psikanaliz geleneklerinden beslenmektedir ve ilgi alanı kültür ile psikopatoloji arasındaki ilişkinin anlaşılmasıdır. *The Autistic Subject: On the Threshold of Language* (2020) adlı kitabın yazarıdır ve Berlin, Almanya'da psikanaliz pratiğini sürdürmektedir.

**Joachim Cauwe**, Belçika'daki Ghent Üniversitesi Psikoloji ve Eğitim Bilimleri Fakültesi'ne bağlı Psikanaliz ve Klinik Danışmanlık Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Ghent Üniversitesi'nden psikoloji alanında doktora derecesi ve Freudcu-Lacancı perspektifte psikanalitik psikoterapi alanında Pg. Cert derecesi almıştır. Özel muayenehanesinde psikanalitik psikoterapist olarak çalışmaktadır.

**Patricia Gherovici**, psikanalist, süpervizör ve Sigourney Ödülü sahibidir. Kendisi 70'den fazla makale ve kitap bölümünün yazarıdır. Kitaplarının bazıları şunlardır: *The Puerto Rican Syndrome* (2003, Gradya Ödülü ve Boyer Ödülü);

*Transgender Psychoanalysis: A Lacanian Perspective on Sexual Difference* (2017) ve Chris Christian ile birlikte *Psychoanalysis in the Barrios: Race, Class, and the Unconscious* (2019, Grady Ödülü ve American Board and Academy of Psychoanalysis Kitap Ödülü).

**Russell Grigg**, Avustralya'nın Melbourne kentinde psikanaliz pratiğini sürdürmektedir. Avustralya Lacan Topluluğu, Yeni Lacancı Okul, École de la Cause Freudienne ve Dünya Psikanaliz Birliği üyesidir. Lacan'ın pek çok seminerini İngilizceye çevirmiştir.

**Derek Hook**, ABD'deki Duquesne Üniversitesi'nde Psikoloji alanında doçent ve süpervizördür, Güney Afrika'daki Pretoria Üniversitesi'nde ise profesör olarak görev yapmaktadır. *A Critical Psychology of the Colonial* (2011) ve *Six Moments in Lacan* (2017) kitaplarının yazarıdır. Calum Neill ile birlikte Palgrave Lacan Series'in editörlüğünü yapmaktadır. Ayrıca *Lacan and Race* (Sheldon George ile birlikte) kitabının ve dönüm noktası niteliğindeki *Reading Lacan's Écrits* serisinin (Calum Neill ve Stijn Vanheule ile birlikte) ortak editörüdür. Lacancı psikanaliz üzerine birçok ders içeren bir YouTube kanalına sahiptir.

**Darian Leader**, Londra'da çalışan bir psikanalist ve Freudcu Analiz ve Araştırma Merkezi'nin (CFAR) bir üyesidir. Kitaplarının bazıları şunlardır: *What Is Madness?*, *Hands* ve *Why Can't We Sleep?*

**Geneviève Morel**, Paris ve Lille'de psikanalist olarak çalışmaktadır. CRIMIC (Paris-Sorbonne) ve CFAR (Londra) üyesi, Savoirs et clinique ve Collège de Psychoanalystes – A.l.e.p.h.'in başkanıdır. UHSA'da (CHU-Lille) bir klinik seminer



yürütmektedir. Kitaplarının bazıları şunlardır: *Ambigüités sexuelles. Sexuation et psychose* (2000), İngilizcesi *Sexual Ambiguities* (2011) adıyla yayımlanmıştır, *Clinique du suicide* (Érès, 2002/2010), *L'œuvre de Freud. L'invention de la psychanalyse* (2006), *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel* (2008), *Das gesetz der Mutter* (2017) adıyla Almanca olarak yayımlanmıştır.

**Thomas Svolos**, Omaha, Nebraska'da psikanaliz pratiğini sürdürmektedir. Lacanian Compass, Yeni Lacancı Okul ve Dünya Psikanaliz Birliği üyesidir. Svolos halen ABD'deki Creighton Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde psikiyatri profesörü ve dekan yardımcısı olarak görev yapmaktadır. Svolos, *The Aims of Analysis: Miami Seminar on the Late Lacan* (2020) ve *Twenty-First Century Psychoanalysis* (2017) kitaplarının yazarıdır. Ayrıca *Lacan and Addiction: An Anthology* (2011) adlı kitabın editörlerindendir. Yazıları dokuz dilde yayımlanmıştır.

**Stephanie Swales**, ABD'de Dallas Üniversitesi'nde psikoloji doçenti, psikanalist, lisanslı klinik psikolog ve Dallas, Teksas'ta klinik süpervizör olarak görev yapmaktadır. İki kitap yazmıştır: *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan: On and Off the Couch* (2019, Carol Owens ile birlikte) ve *Perversion: A Lacanian Psychoanalytic Approach to the Subject* (2012).

**Stijn Vanheule**, klinik psikolog ve Belçika'daki Ghent Üniversitesi'nde psikanaliz ve klinik psikoloji profesörüdür. Aynı zamanda özel olarak çalışan bir psikanalisttir ve Yeni Lacancı Psikanaliz Okulu'nun bir üyesidir. *The Subject of Psychosis: A Lacanian Perspective* (2011; 2023 yılında Axis Yayınları tarafından *Psikozun Öznesi* adıyla yayımlanmıştır) ve *Psychiatric Diagnosis Revisited – From DSM to Clinical Case Formulation*

(2017) kitaplarının yazarıdır. Derek Hook ve Calum Neill ile birlikte *Reading Lacan's Écrits* serisinin editörlerindendir.

**Jamieson Webster**, New York'ta psikanalist ve New School for Social Research'te yarı zamanlı öğretim görevlisidir. *Das Unbehagen* adlı psikanalitik topluluğun kurucusu ve Institute for Psychoanalytic Training and Research üyesidir. *Conversion Disorder* (2018), Simon Critchley ile birlikte *The Hamlet Doctrine* (2013) ve *The Life and Death of Psychoanalysis* (2011) kitaplarının yazarıdır. Şu anda Marcus Coelen ile birlikte *Remains to Be Read: On Jacques Lacan* kitabını yazmaktadır.

## Sunuş

*Özgür Öğütçen*

Elinizdeki bu kitap çağımızda git gide bir salgına dönüştüğü iddia edilen “depresyon” üzerine Lacancı bakışıyla ortaya koyan yenilikçi ve çığır açıcı bir kitap. Lacancı psikanalizin “depresyon” konusunda ne söyleyebileceği hepimizin kulak kabartması gereken bir konu. Çünkü “depresyon” terimi heterojen bir alanı indirgeyerek, dışsal belirtilerden kurulu bir dizi semptomu birleştirmektedir. Ki bu da sonuçta depresif olan her bir kişide farklı anlamlara gelebilecek olan belirtileri, üzerine konuşmadan kabul etmeye bizi zorlamaktadır. Klinisyenler için –özellikle de psikiyatristler için– bu alanın heterojen bir dizi şeyin üst üste binmesinden oluştuğunu görmek çok önemlidir. Bu da bize her bir öznenin tek tek dinlenmesi gerektiğini salık verir. İlaçlar öznelerin özneliğini siler ve herkesi aynılaştırır, oysa Lacancı psikanaliz her birimizin tekilliğine vurgu yaparak bizi konuşma göreviyle yüz yüze bırakır. “Depresyon” kelimesini tırnak içinde yazmam, aslında bu kavramın gönderme yaptığı alanın farklılaşmasına işaret etmek için. Kitaptaki klinik örnekler her bir bireyde depresif durumların

ortaya çıkışının farklı nedenlerle olduğunu gözler önüne seriyor; ki bu noktanın –Lacancı olmayanların– kendi klinik anlayışlarını sorgulamaları için bir nebze de olsa katkıda bulunabileceğini düşünüyorum.

Depresyonun görülme sıklığının artması depresyonun konuşma ile ele alınabilecek bir şey olmadığı fikrindeki artışla el ele gidiyor. Kimyasal çözümler ya da adına terapi denen standart uygulamalar ile depresyonun ortadan kaldırılabileceği iddia edilegelindi. Oysa araştırmalar bunun tersini söylüyor; öznenin ve konuşmanın üzerinin çizilmesi, adına depresyon denilen durumların aynı dönemde daha da arttığını kanıtlıyor. Demek ki bu mesele üzerinde düşünmek zorundayız. Ya elimizdeki kavramsallaştırmada bir sorun var ya da başka etkenler bu artışta rol oynuyor. Depresyona salgın benzetmesinin yapılması, ona karşı üretilen psikanaliz dışındaki çözümlerin yetersizliğini ve uygunsuzluğunu gösteriyor. Salgın önlenemiyorsa, var olan kavramları ve çözümleri sorgulamamız gerekmez mi? Aslında bu görüş, belirli bir paradigma değişikliğinin gerektiğini ve bunun pek de kolay olmadığını ima etmekte. Tarih boyunca paradigmalar çok zor değişmiştir, hatta bir şeyin paradigma olmasının temel niteliği bu görece değişmezlik olmuştur. Bugün de bir kez daha zamanımız değişirken ve pek çok alanda çıkmazlar daha da görünür hale gelirken bunu bir paradigma değişikliğinin öncüsü olarak neden telakki etmeyelim? İşte bu kitap, Türkçe okuyan okura yeni bir perspektif sunuyor, bugüne değin depresyon konusunda kendi bagajında biriktirdiklerinden oldukça farklı bir perspektif. Bu yeni bakış açısı hem kuramsallaştırma alanına hem de olası çözümler alanına odaklanıyor. Kör bir ampirizmin yerine, bir zamanlar Freud'un dediği gibi, sözün gücünün, Öteki'ne hitap etmenin ve onun tarafından

muhatap alınmanın konulduğu bir teorik kayma bu. Elbette her birimiz, klinisyenler olarak ya da sadece okurlar olarak, hazır olduğumuzdan daha fazlasını bir anda alamayız, kavrayamayız; ki burada sunulan görüşlerin çoğunun nasıl alımlanacağını bilemesek de bazı taşları yerinden oynatabileceğine dair inancımızı sürdürmek zorundayız.

Bize sunulan seçenekler çok kısa –bazen birkaç dakikalık– görüşmelerin ardından gelen ilaç reçeteleri ya da herkese uygulanan prosedürler ise acılarımızı ne yapacağımız sorusu kabus gibi üzerimize çökmeye devam edecek demektir. Edebiyat, özellikle romanlar, filmler ve diziler kayıpla, yasla, ölümle, çocuk kaybıyla, evliliklerin sonlanmasıyla, başka bir ülkede yaşama tutunmaya çalışmanın zorluklarıyla vb. bu kadar dolup taşarken bu alanın profesyonellerinin bu konulara bu ölçüde yabancı olmaları şaşırtıcı bir olgu. Ya da iyi niyetli bir duygudaşlıktan öteye geçemeyen yüzeysel bir politik duruşla karşı karşıyayız. Kendimizin ne olduğuna değil nasıl olması gerektiğine dair bir zorlama mevcut bu söylemlerin içinde. Oysa öznenin sorumluluğu öncelikle acıları üzerine konuşmaya başlamasını gerekli kılıyor; susarsa ya da bütün çözümleri Öteki’nden beklerse yol alması imkânsız hale geliyor. Yalnızlık içinde pek çok insanın kıvrandığı, kendilerine dünyada yaşamak için bir anlam bulamadığı, dertlerini tarifsiz bunaltılar olarak deneyimlediği zamanımızda Lacancı Gerçek kategorisi bizi daha da gafil avlıyor. Tam tersine en imkânsız olanın bile sözle dönüşebileceğine inanmak bizi psikanalizin olanaklarıyla karşılaştırma potansiyeline sahip.

Bu kitabın, Freud’un *Yas ve Melankoli* metninde ortaya attığı fikirlere çok önemli açılımlar getirdiğini, bunun Lacancı *a* nesnesi bağlamında olduğunu belirtmeden geçmek olmaz.

Kitapta melankoliye odaklanan pek çok yazı, yas ve melankolinin karmaşık ilişkisine odaklandığı kadar, melankolinin kendine özgü yanlarını nasıl formüle edebileceğimize de dikkatimizi çekiyor. Melankolide nesnenin aşırı, boğucu yakınlığı ve bu nesneden aralanmanın neredeyse imkânsız olması yaratıcılık sorusuyla birlikte ele alınıyor kitapta. Melankoli ile çalışmanın klinisyenler için etik bir karar olduğuna inanıyorum, potansiyel olarak yıllar sürebilecek böyle bir çalışmaya girişmek Lacancı kavram ve müdahalelerle daha kolay oryante edilebilir.

İnsani acının pusulasını bulduğunu iddia etmiyor bu kitap ama bir taraftan da öyle teorik ve klinik noktalara dikkatimizi çekiyor ki yıllar boyu tekrar tekrar okunacak temel bir eser olduğunu söylememek haksızlık olur.

Depresyon, yas, melankoli, *a* nesnesi, klinik çalışma, yaratıcılık, edebiyat, moda, psikiyatrik ilaçlar ve daha pek çok şey üzerine düşünmek isteyenler için mutlaka okunması gereken bir kitap.

## Giriş

# Depresyonun başarısızlıkları – Lacancı bir yönelim

Derek Hook ve Stijn Vanheule

Dünya Sağlık Örgütü'ne (DSÖ) göre (2021), depresyondan muzdarip toplam insan sayısı yaklaşık 280 milyondur, yani küresel nüfusun yüzde 3,8'i (yetişkinlerin %5,0'i ve 60 yaş üstü yetişkinlerin %5,7'si). DSÖ'ye göre depresyon, dünya çapında yeti yitiminin önde gelen nedenlerinden biridir ve genel küresel hastalık yüküne önemli bir katkıda bulunmaktadır. Bunlar endişe verici olgulardır ve bazı nüfus araştırmalarının DSÖ rakamlarının düşük bir tahmin olduğuna işaret ettiğini aklımızda tutmamız gerekir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde 12 aylık prevalans muhtemelen %10,4 gibi yüksek bir orandadır ve yaşam boyu prevalans %20,6'dır (Hasin vd., 2018). Anksiyete bozuklukları ile birlikte depresyonun tüm ruh sağlığı rahatsızlıkları arasında en sık teşhis edilen rahatsızlık olması ve şaşırtıcı miktarda popüler literatürün –anılar, biyografiler,

kendi kendine yardım metinleri– bu konuya ayrılmış olması sürpriz değil. Depresyon, ister bir tanı etiketi, ister sarmal bir sosyo-medikal/biyopolitik söylemin merkez üssü, bir deneyim biçimi ya da tanıdık bir kültürel anlatı olarak ele alınsın, her yerde mevcuttur. Hem klinik hem de sosyolojik olarak kaçınılmaz bir kavram ya da Lacancı terimlerle ifade edersek bir *ana-gösteren* haline gelmiştir: O kadar çok insan tarafından, o kadar farklı şekillerde kullanılan, şekilsiz ve kuşatıcı bir terimdir ki, yerinden oynatılması, etkili bir şekilde sorgulanması ya da eleştirilmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir.

Oysa sorgulama ve eleştiri tam da bugün ivedilikle ihtiyaç duyulan şeydir. Araştırmalara ve kanıta-dayalı tedavilere yapılan muazzam yatırımlara rağmen, depresyonun yaygınlığı zaman içinde azalmayıp son yıllarda daha da artmıştır (Dünya Sağlık Örgütü, 2017). Bu başarısızlık, depresyonun incelendiği baskın çerçevelerin –özellikle biyolojik ve bilişsel psikolojik modellerin– uygunluğuna ve geçerlilik düzeyine meydan okumakta, aynı zamanda çağdaş toplumun nasıl işlediğine dair krizi vurgulamaktadır. Gerçekten de, sıklıkla gözlemlendiği ve DSÖ’nün (2021) de teyit ettiği üzere, savunmasız toplumsal alt gruplar, ayrıcalıklı olanlara kıyasla depresyondan daha fazla muzdariptir.

O halde Lacancı psikanalistler depresyonun kavramsallaştırılması ve tedavisi söz konusu olduğunda ne önermektedir? İlk bakışta cevap, pek bir şey değil, gibi görünüyor. Jacques Lacan depresyona sadece birkaç münferit yorumda geçerken değinmiştir. Hem terimin Freudcu bir kavramın gerektirdiği klinik ve kavramsal titizlikten yoksun olması hem de Lacan’ın zamanında bu tanı etiketinin bugünkü yaygın kültürel baskınlığa ulaşmamış olması nedeniyle bu durum çok da şaşırtıcı değil.



Lacan'ın metinlerinden ikincil literatürü incelemeye geçtiğimizde bile, bu terimin Lacancılar tarafından hala sıkça kullanılmadığını görürüz. *École de la Cause Freudienne*'in (2012) 2012 yılında çıkardığı *Scilicet* cildi gibi genel bir bakış içeren eserler bile bu terimi kısaca tartışırken *Lacancı Psikanaliz Sözlüğü* (Evans, 1996) gibi referans metinler bu terimden hiç bahsetmez. Terim, Lacancı psikanalize giriş ve yorum metinlerinin çoğunun dizininde göze çarpan bir eksiklik olarak kalmaktadır. Kısacası, depresyon Lacancı psikanalizde merkezi bir kavram olarak yer almamaktadır.

Elbette, bir kısım Lacancı analistin çalışmaları depresyona atıfta bulunulmamasına bazı kayda değer istisnalar teşkil etmektedir (örneğin, Chemama, 2012; Crosali Corvi, 2010; Leader, 2008; Lolli, 2022; Miller, 2008; Soler, 2016; Svolos, 2017; Vanheule, 2004; Verhaeghe, 2004). Bu türden literatür, depresyon etiketinin ardındaki klinik fenomenlerle ilgilenmeye ve bunları keşfetmeye son derece hevesli olsa da, genellikle bu kavramın genel olarak nasıl kullanıldığına dair eleştirel bir duruş benimsemektedir. Bu tür metinlerde sunulan tutarlı eleştiri, depresyonun tanısallık ve klinik fayda sağlamak açısından fazlasıyla muğlak ve aşırı biçimde kullanılan bir terim olduğu yönündedir. (Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Freud'un melankoli kavramına dair sunduğu titiz analiz göz önünde bulundurulabilir; depresyonun aksine, bu kavram tam anlamıyla Freudcu bir kavram olarak kabul edilebilir).

Depresyon, günlük konuşmada her şeyi kapsayan bir terim olarak kullanıldığında, birçok kişi açısından 21. yüzyılın başlarındaki kültürel koşullar içinde yaşamının bir sonucu olarak maruz kaldığı huzursuzluk ve hoşnutsuzluğa atıfta bulunuyor gibi görünmektedir. Bu acı alanını ele almak ve bu tür

öznelerin karşı karşıya kaldığı sayısız ilgili meseleyle çalışmak için Lacancı analistlerin ve akademisyenlerin depresyon kavramını yapısöküme uğratmaları ve incelemeleri gerekmiştir. Bu da bizi buradaki temel gündemlerimizden birine, yani bu etikette toplanmış olan çok sayıda ilişkili sorunu psikanalitik klinik çalışma için uygun materyale dönüştürme konusuna yönlendirmektedir. Bu çalışmanın bir kısmı, melankoli kavramının (takip eden bölümlerin çoğunun odak noktası) özellikle yas, yas tutma ve belki de beklenmedik bir şekilde yaratıcılık konularıyla ilişkili olarak yeniden gözden geçirilmesini ve düzenlenmesini içermektedir. Lacancı gelenekteki klinisyenler ve teorisyenler, depresyon söylemine ilişkin temaları yapısöküme uğratma ve yeniden detaylandırma işini nasıl gerçekleştirmişlerdir? Bu kitaptaki çeşitli bölümlere genel bir bakış bu soruyu yanıtlamamıza yardımcı olacaktır. Ancak, bu göreve geçmeden önce, şu soruyu sormak için biraz ara vermeliyiz: Lacancıların çağdaş depresyon kavramlarına yönelik güvensizlik ve eleştirilerini güdüleyen en temel şey nedir?

### İndirgemeci bir kavram olarak depresyon

Depresyon kavramına ilişkin bazı güçlü Lacancı görüşler bulmak için çok uzağa gitmeye gerek yok. Örneğin Skriabine (1997), “[Lacancı] psikanalitik kliniğin *depresyon* olarak adlandırılabilir her hangi bir şey fikrini reddettiğini” ileri sürer. Böylesine açık bir iddia, özellikle günümüzde depresif sıkıntıların yeti yitimine yol açan ve genellikle yeterince rapor edilmeyen etkilerini tanımaya yönelik pek çok çağrı göz önüne alındığında, radikal –ve pek de yararlı olmayan– bir pozisyon gibi görünebilir. Bununla birlikte, depresyonun rutin ve sorgulanmadan kullanılan, her an elimizin altında hazır bir tanımlayıcı

etiket olarak görülmesine karşıt gibi görünen bu duruşun bize öğreteceği çok şey var.

Depresyon kavramı söz konusu olduğunda Lacancı bir konumun bize sağladığı çeşitli eleştirel bakış açılarından biriyle, ilaçların aşırı kullanımına yönelik bir eleştiri ile başlayalım. Farmakolojik ilaçların giderek yaygınlaşan kullanımının, depresyon teşhislerindeki büyük artışta ve buna bağlı olarak depresyon kavramının aşırı kullanımında kesinlikle payı vardır. Etchegoyen ve Miller’ın (1996) iddia ettiği gibi, insanların genel duygularını hafifletmek için ilaçların kullanılması, klinik fenomenlerin erozyona uğramasına neden olmakta ve bu fenomenler hiçbir zaman doğru bir şekilde anlaşılmadan ya da gerçekten *analiz* edilmeden kaybolup gitmektedir – ya da bazı durumlarda basitçe *varlığını sürdürmeye* devam etmektedir. Bunun nihai sonucu ise, değişmez bir şekilde, farklı semptomların, tipik olarak “*depresyon* adı altında” bir araya getirilmesidir (1996, s. 24).

Depresyon kavramına yönelik Lacancı eleştiriler burada daha geniş bir toplumsal eleştiri türüne doğru genişlemektedir. Fink’in yorumlarını ele alalım:

İnsanlara giderek daha fazla depresyon tanısı koyulması... ilaç şirketlerinin giderek daha fazla antidepresan ürettikleri yönündeki yalın gerçeği yansıtıyor olabilir ve bir “tedavi” bulduğunuzda onunla tedavi edilebilecek bir “hastalık” da bulmanız gerekir – bu modern Amerikan kültüründe ... yaygın biçimde kanıtlanmış bir sorundur ... Eğer doktorlar ilaç şirketi temsilcileri tarafından depresyonu bir hapla tedavi edebileceklerine ikna edilirlerse, o zaman doktorlar hastaları ... örneğin ebeveynlerine karşı hissettikleri sevgi ve nefret konusunda kendileriyle çatışan kişiler ... olarak etiketlemektense “depresyonda”

olarak etiketlemeye daha meyilli olacaktırlar... Ancak ilaç şirketlerinin “intrapsişik çatışma” için bir hapi yoktur, bu nedenle doktorların bunu bir tanı olarak listelemeleri pek olası değildir. (2014, s. 246)

Dolayısıyla, bu mantığa göre, bir tanı etiketi olarak depresyon, klinik çalışmalar için kesin veya özellikle yararlı bir kavram olmaktan çok bir pazarlama aracıdır. Kavramın yaygın tıbbi ve farmakolojik kullanımı göz önüne alındığında, insanların hayatlarında söylemsel bir depresyon kategorisi açısından çeşitli zorluklar yaşamaya devam etmeleri şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, deneyimin depresyon olarak etiketlenmesinin kendisi, aksi takdirde oldukça farklı bir şekilde yorumlanabilecek –ve üzerinde çalışılabilecek– semptomları şiddetlendirmenin bir yolu olabilir.

Burada farmakolojik müdahaleye yönelik Lacancı eleştirileri nitelendirirken dikkatli olmalıyız. Pek çok Lacancı'nın depresyon için gereğinden fazla ilaç reçete edilmesini hoş karşılamadığı kesinlikle doğrudur. Fink (2014, s. 246), “Bana depresyon teşhisi konduktan sonra gelen ve yarım düzine farklı ilaç kullanan pek çok hasta görüyorum” diyor ve ekliyor: “Depresyonun uzun süredir devam eden nevrotik çatışmaların etkisi olduğu anlaşıldığında ... genellikle ilaçların çoğunu oldukça hızlı bir şekilde bırakıyorlar” (s. 246). Dolayısıyla, farmakolojinin bir bireyin hayatında gerekli bir rol oynadığı zamanlar elbette olabilir, ancak şu önemli Lacancı hususa dikkat etmeliyiz: Bir kişinin kişiliğinin kendine özgü yanları ve hayatının benzersiz tarihsel koşulları, farmakolojik müdahaleler söz konusu olduğunda çoğu zaman kaybolur. Bu nedenle, depresyonun ilaçlarla tedavi edilecek bir hastalık olduğu yönündeki popüler kavramın çürütülmesi, birçok Lacancı için etik bir meseleyle

eşdeğer hale gelmiştir. Gerçekten de depresyon teriminin günümüzdeki uzantısı, *çağdaş Batı kültüründeki* hoşnutsuzluğun bir belirtisi olarak görülebilir. Leader (2008) depresyonun kendine özgü bir hastalık olarak görülmesi gerektiği fikrine karşı çıkmakta ve bu terimin teknik ya da tanısal bir terim olmaktan çıkarılması gerektiğini, yalnızca bir davranışın *yüzeysel özelliklerine* atıfta bulunmak için tanımlayıcı bir terim olarak kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Leader'ın çağdaş depresyon kavramlarına yönelik eleştirisini şekillendiren unsurlardan biri de, insani acı sorunlarına yönelik çözümleri tıbbileştiren bir kültürden duyduğu endişedir. Leader'a göre günümüzdeki depresyon tedavilerinde;

Hastanın içsel yaşamı incelenmeden bırakılmaktadır... Depresyon... bakteriyel bir enfeksiyon gibi, belirli bir biyolojik çare gerektiren biyolojik bir sorun olarak algılanmaktadır. Hastalar eski üretken ve mutlu hallerine geri döndürülmelidir ... insanın içselliğinin keşfinin yerini sabit bir zihinsel hijyen fikri almaktadır. (2008, s.2)

Leader'ın yaklaşımı, görünürdeki depresyon vakalarının biyolojik ya da nörolojik bir duruma indirgenmesi yerine öznel anlam ve özneler arası ilişkilerin rolüne öncelik veren bir yaklaşımdır. Ancak Leader'ın (2008) argümanı bir adım daha ileri gitmektedir. Biyolojik/tıbbi bir yaklaşımın nesnelleştirilmesi, aslında sorunun kendisinin şiddetlendirici bir parçası olabilir. Ya da biraz daha keskin terimlerle ifade etmek gerekirse, günümüzün depresyon kavramsallaştırmasının kendisi iatrojenik (hastalandırıcı) olarak değerlendirilebilir. Peki bu nasıl olabilir? Burada Leader'dan (2008) uzun uzun alıntı yapmak faydalı olacaktır:

Günümüzde insanlık durumunun pek çok farklı yönü biyolojik eksiklikler bağlamında açıklandığından, insanlar bilinçdışı zihinsel yaşamlarının karmaşıklığından bihaber hale gelmektedir. Depresyonun, kayıp ve ayrılık deneyimlerine verilen bir yanıttan ziyade serotonin eksikliğinin bir sonucu olduğu düşünülmektedir. İlaç tedavisi, psikolojik sorunların uzun vadeli nedenlerini ve olası etkilerini çok az dikkate alarak, hastayı en uygun sosyal uyum ve fayda düzeylerine geri getirmeyi amaçlamaktadır. (Leader, 2008, s. 2-3)

Depresyonu hedefe yönelik müdahalelerle ortadan kaldırılabilecek lokalize bir rahatsızlık olarak görmek, bu tür acı çekme biçimlerinin belirli bir kişinin varoluşunun tamamını kapsadığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Depresyon, bu haliyle, insani ve bilinçdışı anlam alanından çıkarılamaz. Depresyon durumunu yaşanan deneyimin gündelik alanından ayırmak ve tıbbi dil açısından (biyomedikal bir durum olarak) nesnelleştirmek, öznenin kendi anlamlandırma çabalarını ya da kişisel tarihinin bu durumun temelini oluşturabilecek pek çok yönünü araştırma çabalarını baltalamaktadır.

Bu eleştiri hattına, günümüzün popüler kültüründe oldukça belirgin olan ‘hızlı-çözüm’ meselesi de eklenmektedir. Burada, bireyler sosyo-medikal normlara daha fazla tabi tutuldukça daha belirgin hale gelen, yukarıda belirtilen etik ikileme –özneliğin dokusunu gözden kaçırma sorununa– geri dönüyoruz:

toplum insan hayatını ne kadar çok mekanik terimlerle görürse, depresif durumların dallanıp budaklanması da o kadar muhtemeldir. Depresyonu, örneğin antibiyotik gerektiren bir enfeksiyonla aynı modelde tedavi etmek ... tehlikelidir. İlaç, en başta kişiyi depresyona sokan şeyi tedavi etmeyecektir ve semptomlar ne kadar çok normal olandan sapma ya da uyumsuz davranış

belirtileri olarak görülürse, hasta normun, olması gerekenin ağırlığını o kadar çok hissedecektir. (Leader, 2008, s. 3)

Depresyon söylemi, birçok bireyin uymakta başarısız olduğu toplumsal normları ortaya çıkarmaktadır. Benzer şekilde, depresyona bir kez tıbbi ve nörokimyasal müdahaleler çerçevesinde yaklaşıldığında, yani hastanın iç yaşamı araştırılmadan, doğrudan bir çözüm beklentisine yol açmaktadır. Her iki durumda da depresyon kavramının iatrojenik olduğu, bu tür sosyal normları ya da iyileşme beklentilerini karşılayamayanların acılarını arttırdığı söylenebilir.

Lacan'ın söylem teorisi (daha spesifik olarak, efendi, üniversite, histerik, analitik ve kapitalist söylem) açısından, depresyona bu odaklanma kapitalist söylemin egemenliğine tanıklık etmektedir. Depresyonun toplumsal olarak her yerde bulunması, “cinsel ilişki yokluğunu” \*, yani burada kurucu bir uyumsuzluk olarak anlaşılan “gerçek” boyutunu, yalnızca insanın cinsel işlevinin değil, özneler arası ilişkilerin ve toplumsal bağın da altında yatan kaçınılmaz bütünleşme, uyum ya da bütünlük eksikliğini görmezden gelmeye yönelik kolektif bir girişimdir. Bu şekilde anlaşılan depresyon, aynı şekilde, her insanı etkileyen bilinçdışı boyutunu atlama girişimidir (Vanheule, 2016). Cehaletin toplumsal biçimleri, bir rahatsızlığın üstünü örtmeyi, bir tür politik düzensizliği ya da rahatsızlığı yatıştırmayı amaçlayan çözümlere odaklanarak şekillenir; bu hareket, rahatsızlığın kendisi özneye içinde yaşamakta özgür olduğu bir sınırın varlığına işaret ettiği için nihai olarak yersizdir.

\* Lacan'ın “Cinsel ilişki yoktur” sözüne bir gönderme. Bu ifadenin Fransızca orijinali, “Il n'y a pas de rapport sexuel” şeklindedir. [*y.h.n.*]

### Konuşmanın tahribi

Depresyon kavramının insan özneliğinin karmaşıklığını nasıl azalttığına dair en göze çarpan Lacancı eleştirilerin birçoğunu genel hatlarıyla çizdikten sonra, şimdi bir dizi klinik meseleye odaklanıyoruz. Bu zorunlu çünkü depresyon söylemlerine yönelik Lacancı saldırıların tıbbi tüketim kültürünün eleştirisinden daha fazlasını içerdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Lacancı teoride depresyona bir kavram statüsü verilmemesinin en az iki temel nedeni vardır.

İlk olarak, depresyon kavramının yeterince tanımlanmadığı ve çok geniş kapsamlı olduğu düşünülmektedir. Hill'in (2002, s. 43) vurguladığı gibi, "gündelik dilin ve psikiyatrinin 'depresyonu' çok muğlak bir terimdir". Bunu genişletebiliriz: Depresyon kavramı sadece özgüllük ve kavramsal incelikten yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda daha dikkatli klinik dinleme çalışmalarını da engeller. Skriabine (1997) depresyon kavramının "bazı özel acıları ... [ayırt edici olmayan] bir pelerinle örttüğü" yorumunu yaparken bunu doğrulamaktadır. Gerçekten de, kimi zaman depresyon olarak adlandırılan durum, bazı hastalarda daha çok sinirsel bir ajitasyon durumuna, hatta belirgin bir anksiyete durumuna benzemektedir (Leader, 2008). Diğer durumlarda, "depresyon" bir tür vekil terim, bir bireyi ya da aileyi etkisi altına alan üzüntü, hayal kırıklığı ya da ilgisizliğin eşanlamlısı olarak hizmet eder. Lacancı klinik çalışma bu muğlaklığı ortadan kaldırır ve bu afektleri tetikleyen endişeleri doğrudan ele almayı amaçlar. Duygusal deneyimler bedeni etkisi altına alıyorsa, bu, konuşmanın özneyi ifade etmede ve/veya *jouissance*'ı güvenli bir mesafede tutmada özellikle güçsüz olduğunu gösterir. Özneyi ifade etme ve *jouissance*'a aracılık etme şeklindeki bu



çifte zorunluluk Gueguen (2009) tarafından çok güzel bir şekilde tanımlanmıştır:

Depresyonun tedavisinde ve intiharın önlenmesinde, ampirist doktrin tarafından envanteri çıkarılan fenomenleri (üzüntü, kendini değersizleştirme, vb.) kabul ediyoruz, ancak bunları hastanın durumunun bütününden soyutlamıyoruz. Bize hitap eden konuşan varlık bir bütündür. O her şeyden önce bir dil varlığıdır: Bugün DSM'nin depresyon dediği şeyden muzdaripse, intihar düşünceleri varsa, bunlar dil ile bedenin *jouissance*'nin düzenlenmesi arasında, yakın zamanda yeniden harekete geçmiş olsa da eski olan çok özel bir iç içe geçişten kaynaklanır. (2009, s. 11)

Bu şekilde anlaşılan depresyon, belirli bir zorluğa, yani Öteki'ne hitap ederken dili kullanmadaki başarısızlığa işaret eder. Bu koşullar altında konuşma, “gevezelik” rolündeki sözelleştirme, genellikle aktif olmaya devam eder, ancak Öteki'nin yapılandırıcı simgesel güç olarak konumu artık düzgün bir şekilde işlememektedir. Kelimeler artık bireyin zaman, mekân, toplumsal koşullar ve yaşam olayları karşısındaki konumunu yapılandırmaz. Bu tür bir konuşma *jouissance*'i ılımlılaştırmakta başarısız olur. “Bu bakış açısına göre”, diye devam eder Gueguen (2009, s. 11), “depresyon ve intihar eylemine geçiş, paradigmamıza göre sosyal bağın kopması [débranchement] hastalığı olarak değerlendirilecektir.”

Klinik uygulamada, bu tür kopukluk durumları yeniden bağlantı kurulmasını gerektirir – analist ve hastanın karşı karşıya kaldığı zorluk tam da budur:

Duygudurumu, yani bir türlü geçmeyen depresif bozukluk, bilinçdışının öznesinin artık dilde ve toplumsal bağda bedeninin

dürtüsel *jouissance*'ını düzenleyecek, eşleştirecek [*d'appareiller*] araçları bulamaması olgusunun tercümesidir. Bu nedenle yapılması gereken ilk jest bir aktarımın kurulmasına izin vermek, yani ilgi gösteren kişi ile ilgi gösterilen kişi arasında bir konuşma ve güven bağı kurmak olacaktır. Konuşmanın kullanımının nasıl ön planda olduğunu görüyoruz. (Gueguen, 2009, s.11)

Gueguen şu sonuca varır:

Asıl mesele, öznenin dil ve hakikatle ilişkisi çok fazla engellendiğinde bedeninin muzdarip olduğu iç içe geçişlerden ve çıkmazlardan kurtulmasına yardımcı olmaktır. Amaç, hakikatin kendi içinde açığa çıkarılması değil, öznenin dille olan ilişkisinde, eylem arzusunu ve olasılığını ve toplumsal bağı yeniden tesis eden bir icattır. (Gueguen, 2009, s. 12)

Bu da bizi Lacancıların depresyonu bir tanı olarak kullanmaktan kaçınımlarının ikinci önemli nedenine götürmektedir.

### **Afektin geçerli bir tanı göstergesi olarak kabul edilmemesinin nedeni**

Afektin –ve sözde “negatif afekt”ın– şiddeti çok çeşitli boyutlarda olabilir. Afektler klinik çalışmada genellikle odak noktası ve acil önem taşıyan bir durum olarak ortaya çıkar. Buna rağmen, bu tür şiddetli afektler kendi başlarına tanısal yapının bir göstergesi değildir. Klinisyenin acı çeken öznenin 1) dil kullanımı, 2) Öteki ile ilişkisi ve 3) *jouissance*'ı yönetme girişimleri aracılığıyla nasıl yapılandırıldığını kavramasına yardımcı olmadıkları için tanısal olarak yararlı değildirler. Klinik olarak bu durum hızla belirginleşir: Depresyon şemsiyesi altında, farklı depresif deneyim türleri arasında doğru bir ayırım yapmak zordur. Bu tür ayrımlar için, bunun yerine, Lacancı teori tarafından

belirlenen üç klinik yapıya başvurmamız gerekir: nevroz, psiko-koz ve sapkınlık. Bu nedenle Lander şöyle demektedir:

Psikiyatrik sınıflandırma açısından bakıldığında, depresyon tanımlı bir klinik durumdur. Tanısal bir klinik durum oluşturan bir grup fenomenolojik veri aracılığıyla kavramsallaştırılır. Öte yandan [Lacancı] psikanalitik klinik uygulama depresyonu farklı bir şekilde, herhangi bir klinik yapıda izlenebilecek bir semptom olarak görür. Depresyon kendi içinde bilinçdışı bir yapı değildir. (2006, s. 120)

Dolayısıyla, depresif fenomenler herhangi bir yapıda ortaya çıkabilecek semptomlar olarak görülmelidir. Afektif şikayetlerdeki görünür yüzeysel benzerliklere rağmen, nevrotik depresyonun altta yatan yapısal özellikleri bakımından melankoliden (tipik olarak psikotik depresyon olarak adlandırılır) çok farklı olduğunu fark ettiğimizde bu açıkça görülmektedir. Bilinçdışı ve dürtü, bu durumların her birinde özne için çok farklı statülere sahiptir.

Fink burada, nevroz bağlamında depresyonun çoğu zaman uzun süredir devam eden çatışmaların bir sonucu olduğuna dikkat çekerek önemli bir nitelime ekler. Buna göre, odaklanması gereken çatışmalardır, “zaman zaman çatışmaların arkasında gözden kaybolduğu bir ... sis perdesi bile olabilen afekt değil. *Afekt bir sonuçtur, neden değil*” (2014, s. 246). Olası bir yanlış anlaşılmayı önlemek adına şunu eklemeliyiz: Fink, depresyon olarak *görünen şeyin* klinik olarak önemli olmadığını öne sürmez. Klinik tanı ve kavramsallaştırmanın afektten daha derine inmesi ve davranışsal/afektif semptomlardan ziyade yapıyı keşfetmesi gerektiğini öne sürmektedir – ve bu daha genel olarak Lacancı yaklaşımların ayırt edici özelliğidir.

Verhaeghe (2004) bu noktayı genişleterek, Lacancı bir bakış açısıyla, özdeşleşme meselelerinin tipik haliyle yüzeysel afekt sorularından ziyade *yapısal olarak* daha çok önem taşıdığına dikkat çeker:

Günümüzün popüler yaklaşımları afekt üzerine odaklanmakta ve insanlar depresyonu hızla belirli olumsuz duygularla ilişkilendirmektedir. Ancak işin özü bu değildir, aslında tam tersine ... duygular aldatıcıdır. Depresyonun temelinde, klinik olarak görülmesi zor olmayan bir şekilde, duygu eksikliği, boşluk ve anlam kaybı ile yüzleşme yatar... Depresyon bu nedenle kimlik ediniminin tersi, özdeşleştirici bir dayanak noktasının kaybı olarak düşünülebilir... Bu şekilde ele alındığında, depresyon her özne için temel bir olasılıktır. (2004, s. 274-275)

Verhaeghe, hepimizin potansiyel olarak depresif şikayetlere yatkın olduğumuzu vurgularken bile ilgi çekici bir klinik formül (kimlik ediniminin tersi olarak depresyon) sunmaktadır. Ancak burada yine tanısal bir ayrıma dikkat edilmelidir. Psikozda da böyle bir kayıp meydana gelebilir, ancak nevrozda depresyon çatışma ve öznel bölünmeye işaret ederken, psikozda –ve melankolide– dilin kaynaklarıyla yönetilemeyen anlam-dışı *jouissance* tarafından büyük bir istilanın göstergesidir. Psikozda bilinçdışı, (nevrozda olduğu gibi) içeriden değil *dışarıdan* deneyimlenen bir güçtür. Bu nedenle, dürtüyü nötralize eden içkin bir yorumlayıcı duruş –nevroz tedavisine ideal olarak uygun analitik bir strateji– etkisiz kalacaktır. Nevrotiklerin bastırmanın çeşitli yönleri (özellikle, yoğunlaştırma/metafor, yer değiştirme/metonimi ve çeşitli uyumlu savunmalar) aracılığıyla ellerinin altında bulundurdıkları dilsel süreçler psikozda aynı kapasitede mevcut değildir. Depresif deneyimin

psikotik biçimleriyle başa çıkmak ve men etmenin [*foreclosure*] etkisine karşı koymak için, *jouissance*'ı dengeleyecek ek önlemlere ihtiyaç vardır.

Bu tanısal temalar ve nevroz ile psikoz arasındaki ayrım (aslında nevrotik depresif deneyim ile melankoli arasındaki ayrım) takip eden bölümlerde birkaç kez tekrar ele alınacaktır. Yazarlar, nevrotik bastırma ve psikotik men etme süreçlerinin depresif şikayetleri nasıl şekillendirdiğini açıklamakta; klinik bir bakış açısından, psikanalitik çalışma aracılığıyla bilinçdışı ve *jouissance* ile ilgili konuların nasıl ele alınabileceğini tartışmaktadırlar. Çok açık bir şekilde görüleceği üzere: Öteki ile ilişkiyi yeniden kurmak bu süreçte çok önemlidir ve bu da konuşma tedavisinin süregelen rolüne işaret etmektedir. Birazdan kitabın çeşitli bölümlerinin genel bir değerlendirmesine geçeceğiz. Ancak bunu yapmadan önce, Lacan'ın 1974'te katıldığı bir programda mutsuzluk ve depresyon üzerine yaptığı (daha sonra *Television* [Lacan, 1990] adıyla yayınlanan) skandal gibi görünen bir yoruma değinmemiz gerekiyor:

İnsanlar mutsuzluğu ruha dayandırarak depresyon olarak nitelendiriyor [...]. Ama bu bir duygu değildir [*état d'âme*: kelimenin tam anlamıyla ruh hali], Dante'nin ve hatta Spinoza'nın ifade ettiği gibi sadece ahlaki bir başarısızlıktır [*faute*: suç, kusur, suistimal, kabahat, yanlış yapma]: Ahlaki korkaklık anlamına gelen ve son tahlilde ancak düşünce temelinde –yani iyi ifade etme veya bilinçdışında, yapıda yolunu bulma görevi temelinde– konumlandırılabilir bir günahıdır. (1990, s. 22).<sup>1</sup>

Bu yorumu değerlendirirken birkaç faktör göz önünde bulundurulmalıdır. Birincisi, Lacan'ın provokatif bir amacı vardır, yani yalnızca dinleyicilerine meydan okumakla kalmayıp

aynı zamanda kabul edilmiş bir bilgelik noktasını (yani depresyonun bir tür hastalık olarak görülmesi gerektiğini) altüst etme arzusu vardır. İkinci olarak, Lacan'ın burada kendi zamanının sosyal bilimcileri ve psikiyatristleri yerine tarihsel teolojik, Hristiyanlığa dair ve edebi metinleri (Aquinas, Platon, Spinoza, Dante, vb.) tercih ettiğini aklımızda tutmamız gerekir. Soler'in (2016) belirttiği gibi, bu tür kadim ve dini yazılara yapılan atıflar Lacan'ın kuramsallaştırmalarında ayırt edici bir öneme sahiptir. Bunlar, zamanın popüler felsefi metinlerine referansla mümkün olanın aksine, insanın çok farklı bir kavramsallaştırmasını mümkün kılar.

Depresyonun ahlaki bir yetersizlik olarak tanımlanmasının dini düşüncede açık bir emsali vardır; üzüntünün günah olduğu fikri yüzyıllar boyunca, özellikle de inanca ve Tanrı'nın sevgisine karşı bir suç olarak tartışılmıştır (Soler, 2016). Altta yatan en önemli fikir, ilk olarak Tanrı tarafından çağrıldığımızı ve ikinci olarak da umut ve neşenin bu çağrıdan kaynaklanan görevler olduğunu fark ettiğimizde, üzüntünün günah olarak düşünülebileceğidir. Soler'in (2016) açıkladığı gibi:

Örneğin Aquinas'ın “acedia” hakkında söylediği gibi, [günah] Tanrı'nın merhametine karşı bir suçtur ... [bu] üzüntünün ... en ciddi günah olduğu fikri ... Kilise papazlarının teolojik görüşlerinden gelir... Bununla birlikte, Lacan, yalnızca bir düşünce temelinde konumlandırılabilir bir günah fikrini, daha doğrusu açıkça düşünmenin üzüntüyü çözdüğü fikrini Spinoza'dan ödünç alır. Spinoza için ... afekti neşe olan bir bilgi türü teşkil eden bu açık düşünme, ... kozmik düzenle –benzetme yoluyla yapısal düzenle de diyebiliriz– eşitlenen bir tanrıyla ilişkiye dair bütün bir kavrayışı ima eder. (2016, s. 69)

Lacan'ın dini ve teolojik metinlere yaptığı atıf, psikiyatrik düşünce alanından etik alana geçişi kolaylaştırır, dolayısıyla öznenin “bilinçdışında, yapıda yolunu bulma” görevine atıfta bulunur (2001, s. 526). Bu görev analitik söyleme uygundur, çünkü Soler'in ısrarla belirttiği gibi, “görevler, etik gibi, her zaman söylemsel bir düzene dairdir” (2016, s. 69). Dahası bu görev, afektin gösteren *aracılığıyla*, yani –Spinoza felsefesinin terimlerinden yararlanacak olursak– evrensel (ya da yapısal) düzenle ilişki kurma yoluyla “açık seçik düşünme” girişimi aracılığıyla ele alınmasını içerir.

Soler (2016), Aquinas, Dante ya da Spinoza tarafından ele alınıp alınmamasına bakılmaksızın, teolojik üzüntü konusunun her zaman Öteki'ne karşı işlenen bir günahı ima ettiğini söyler. Bu Öteki değişebilir; Spinoza için Öteki evrensel düzene benzerken, Aquinas ve Dante için bu Öteki daha çok konuşmanın konumuna yaklaşır. Her iki durumda da, Öteki'yle olan bu hüznün ya da sevinç ilişkisi, dini terimlerle dile getirilse bile, büyük önem taşır. Gerçekten de, Soler'in sorduğu gibi:

Nasıl olur da psikanaliz –aktarım yoluyla, yani Freudcu bilinçdışının isimlerinden biri olan ama aynı zamanda ... Tanrı'nın da isimlerinden biri olan bildiği-varsayılan-özne hipoteziyle işler?— [bu tür dini fikirlerle] esastan ilgili değil midir? ... Freud'un zamanından beri bu tanrı, analizanın analistin yardımıyla kendi konuşmasında deşifre ettiği gösterenleri barındırdığı varsayılan analistin ortağı olmuştur. (s. 70-71)

Lacan'ın Hristiyan etiğinden aldığı bu fikri (ahlaki bir başarısızlık olarak depresyon fikri) nasıl hakkını veren bir şekilde yeniden yorumladığını anlamak için şimdi daha iyi bir konumdayız. Lacan'ın bahsettiği ödev ne Tanrı'ya ne de bir

Hristiyan'ın yaşamına karşı bir ödevidir. Bu bir *konusma* ödevidir, kişinin yaşamını ve sıkıntılarını dile getirme ödevidir, bilinçdışıyla ilişkili bir ödevidir. Ya da başka bir deyişle, depresif acıya etik olarak (yani klinik olarak, konuşma prosedürleri ve Öteki ile ilişki *yoluyla*) yanıt verme sorumluluğundan kaçarsak, depresyon “ahlaki bir başarısızlık” olabilir. Öznelğin bilinçdışı koşullarını keşfetmekten kaçınırsak bu “ahlaki bir başarısızlık” olabilir. Lacan'ın kışkırtıcı denklemi (ahlaki başarısızlık olarak depresyon/mutsuzluk) bu nedenle –konuşma tedavisi modalitesi aracılığıyla– her zaman belirli bir bireyin tarihine özgü olan ve parçası oldukları kültür ve topluma gömülü olan belirli bir depresyon tezahürünün özgüllüğünü keşfetme ihtiyacına dair bir ısrar olarak okunabilir. Franco Lolli'nin Lacan'ın yukarıda alıntılanan sözleri üzerine yaptığı yorumlarda belirttiği gibi, depresyona şu şekilde yaklaşılabılır:

öznenin kendi meselelerinin temeline inme göreviyle karşı karşıya kaldığında yaşadığı bir çıkmazdır. Özne [kendini] ... bir tür ... bilmeyi reddederek kapatır ... Lacan'ın modern psikolojinin “esenlik” yaklaşımına açık bir karşıtlık içinde okuyucuya seslendiği öznenin sorumluluğundaki şey bilgidir, *bien dire*'dir [iyi söylemek]; özne çektiği acının nedenlerini aramak gibi bir etik görevle karşı karşıyadır, şikayet ettiği semptomda kendine işaret eden şeyleri keşfetmek gibi etik bir görevi vardır. (2022, s. 185)

Lacan'ın ağırlıklı olarak ilgilenmekte olduğu “ahlaki başarısızlığın” kime ait olduğu açık görünmektedir; sorumluluğun yüklendiği kişi üzüntünün/'depresyon'un acısını çekenidir. Bu, Lacan'ın yorumlarının indirgenemez bir yönüdür ve Lacan'ın klinik etiğinin (Lacan, 1992) merkezi bir yönünün kişinin kendi öznel konumu için sorumluluktan feragat



etmekten *kaçınmak* olduğu düşünüldüğünde kesinlikle inkâr edilemez (Neill, 2014).

Bununla birlikte, bu sorumluluk odağını genişleterek ve yukarıda belirtilen eleştirel yorumların çoğuna geri dönerek, söz konusu ahlaki başarısızlık ve sorumluluğun –en azından kısmen– öznenin karmaşıklığını her zaman indirgeyen ve tedavi rejimlerindeki konuşma, öznel tarih ve (Öteki ile) aktarımsal ilişkinin rolünü marjinalleştiren kendi mevcut tıbbileştirici, hızlı çözüme dayalı kültürel ortamımızla ilgili olduğunu öne sürebiliriz. Başka bir deyişle, bir ana gösteren ve psikiyatrik kavram olarak depresyonun bizatihi kendisi, tipik olarak tedaviye yeterince etik bir yanıt verilmesini engellediği ölçüde ahlaki bir başarısızlıktır. Kayıp, çatışma ve yası her zaman biyolojikleştiren bir kültür, bu acıları, belirli tezahürlerinin altında yatan öznel, kişisel tarihsel ve bilinçdışı faktörlerin daha geniş bir alanı içinde ele almayarak bizi başarısızlığa uğratar.

Bunu daha somut terimlerle ifade etmek gerekirse şunu sorabiliriz: Belirli bir kişi tam olarak neden mutsuz ya da “depresyondadır”? Belki de uzun süredir devam eden bir çatışma çözülemeden sevdiklerinden birini kaybetmiştir; belki de hayatı boyunca ırkçı aşağılamalara maruz kalmıştır; belki de gündelik hayatında kronik ağrılarla uğraşıyordur; belki de hayatındaki diğer her şey yolunda gidiyor gibi görünmesine rağmen kişisel değer ve anlam konusunda açıklanamaz bir rahatsızlık yaşamıştır. O halde Lacancı bir bakış açısıyla vurgulanması gereken şey, depresyon adı verilen tek bir biyolojik/nörolojik oluşum olmadığıdır, kayıp, yas ve depresif ızdırabın birden fazla tarihsel, öznel ve bilinçdışı öncülü olduğudur ve bunların hepsine insan deneyimi, öznel anlam ve özneler arası konuşmaya dikkat edilerek yaklaşılmalıdır.

Şimdi kitabın içeriğine genel bir bakışa geçelim.

**Bölüm 1:** Stephanie Swales: “Depresyon Gözden Geçiriliyor: *Bien-dire*, Nevrotik Çatışmalar ve Arzu”: Swales, yukarıda sunulan temel argümanların birçoğunu faydalı bir şekilde genişletmektedir. Depresyonun uzun zamandır en sık rastlanan psikopatolojik tanılardan biri olarak kabul edildiğini ve klinisyenler, araştırmacılar ve halk tarafından klinik bir sendrom olarak yaygın bir şekilde tanındığını gözlemlediğini belirtmektedir. Ancak Lacancı bir perspektiften bakıldığında, depresif afekt ve ona karşılık gelen şikayetler, birinin acı çekmesinin betimlemesidir ve kendi varlığına neden olan ve onu açıklayan “gerçek” ya da maddi bir varoluşa sahip olduğu söylenemez. Swales, Lacan’a göre tanının şu ya da bu uyumsuz duygu, düşünce ve/veya davranış örüntüsünün tanımına dayanmadığını, bunun yerine doğası gereği *yapısal* olduğunu hatırlatır. Bu nedenle, depresyon ayrı bir tanı değil, Lacan’ın üç ana tanı kategorisi olan nevroz, sapkınlık ve psikozdan herhangi birine sahip birinin yaşayabileceği acının yüzeysel özelliklerini adlandıranın bir yoludur. Swales, nevrotik bireylerdeki depresyon olgusunu Lacancı bir bakış açısıyla anlamamanın çeşitli yollarını sunar. İlk olarak Lacan’ın *Television*’daki (1974/1990) depresyonun ahlaki bir hatanın sonucu olduğu iddiasını incelemektedir. İkinci olarak, depresyonun bastırılmış çatışmayı örtbas etmeye nasıl hizmet ettiğini tartışır. Üçüncü olarak, depresyonun nasıl bir öznenin arzularından vazgeçtiğinin göstergesi olabileceğini ortaya koymaktadır.

**Bölüm 2:** Stijn Vanheule: “Gösteren ve Gerçek Arasında: Depresif Deneyimler Üzerine”. Bu bölüm, nevrotik yapıda ortaya çıktığı şekliyle depresif acı çekme tartışmasını sürdürmektedir. Vanheule bölüme Lacan’ın (2014) *Seminer X*’un ilk

oturumunda sunduğu zorluk/hareket matrisine başvurarak başlar. Ardından nevrotik depresif acının nasıl ketlenme, emosyon ve bunalımın bir kombinasyonu olarak kavramsallaştırılabileceğini göstermek için bir dizi fenomenolojik betimleme sunar (yani Lacan'ın matrisindeki hareket eğrisinde birbirini izleyen üç terime atıfta bulunur). Böylece Vanheule, öznenin dürtü tarafından uyarılan hareketle ilişkili olarak simgeselin içinde nasıl farklı şekillerde hareketsiz kaldığını gösterir (Vanheule'un belirttiği gibi yukarıdan aşağıya hareket vektörü, özneyi hareketsiz kılan bir hareket gücüne işaret eder). Dolayısıyla öznenin huzursuzluğu, en azından Öteki'nin gösterenlerine uygun bir şekilde entegre olmama anlamında, temelde gösterilensiz olarak kalır (soldan sağa zorluk vektörü bu entegrasyonun gücünü gösterir). Daha kesin bir ifadeyle: Ketlenme, depresif öznenin genel hareketsizliğiyle; afekt, üzüntü ve umutsuzluğun ezici duygusal deneyimiyle; bunalım ise eylem düzeyinde eksik ve genel olarak iktidarsız olma hissiyle ilişkilendirilebilir. Vanheule, Lacan'ın klinik pratiğinden (Lacan'ın analizanları tarafından bildirildiği şekliyle) örneklerle, depresif öznelerle yapılan klinik çalışmanın, simgesel bir Öteki'yle ilişkili olarak ve umutsuzluğun metaforik olarak adlandırılması yoluyla simgeselleştirme kurmaya yönelik kasıtlı girişimlerden oluşacak şekilde nasıl kavramsallaştırılabileceğini göstermektedir.

**Bölüm 3:** Russell Grigg: “Unutma ve Hatırlama.” Grigg, yasla ilgili bir ikilemi ön plana çıkararak başlar. Yas, yastutanı [*mourner*] birbirine zıt iki emirle karşı karşıya bırakır. Yas tutan öznenin bir yandan libidinal bir bağın kaybı üzerinde çalışması gerekirken, diğer yandan da sevilen kişinin anısını yeniden canlandırması gerekmektedir. O halde yas süreci, hatırlama ve unutma gibi birbirine zıt görünen bu iki emri nasıl

karşılayabilir? Bu iki emre aynı anda yanıt vermenin en iyi yolunu sağlayan simgesel süreç hafızalaştırmadır. Peki ama nasıl doğru bir şekilde anımsarız? Grigg'e göre, bir topluluk etkinliği olarak ritüel ile bireyin ruhsal yas tutma çalışmasının bir araya getirilmesi çok önemlidir; bu şekilde etkili bir anma biçimi elde edilebilir. Bununla birlikte, yasin [Lacancı] *gerçek* bir boyutu da vardır ve burada yas ile melankoli arasındaki önemli bir farka işaret etmek gerekir. Yas tutma işi, sevilen kişinin çeşitli imgesel özelliklerinin Öteki'ne yerleştirilecek gösterenlere dönüştürülmesini, Grigg'in deyiimiyle "suretlerin düşüşü" sürecini içerir. Sevilen nesnenin imgesel özellikleri ortadan kalktıkça, kişi arzusunun nedeni olan nesne *a*'nın travmatik – ya da *gerçek* – yönüne kısmen maruz kalır. Bu sürecin acısı, ne kadar büyük olursa olsun, yasta hafifletilebilir. Melankolide durum böyle değildir; melankolik özne kendini *a* nesnesinin travmatik gerçek boyutuna karşı savunmasız bulur. Bu, yası tutulamayan, dolaylımsız bir biçimde sonsuza dek yerinde kalan bir nesnedir. Böylece melankolik, güzel bir yüzün ardındaki bir kafatasının donmuş yüz ifadesi gibi açıkta kalan, varlığını sürdüren nesnenin yüz ifadesiyle yüzleşmek zorunda kalır.

**Bölüm 4:** Darian Leader: "Yas ve Melankoli Üzerine Bazı Düşünceler." Freud'un (1917) "Yas ve Melankoli" adlı eseri birçok çelişki, keşfedilmemiş sorular ve daha fazla araştırma için patikalar içermektedir. Leader'ın bu bölümü, Freud'un dönüm noktası niteliğindeki makalesinin çeşitli yönleriyle ilgili bize rehberlik etmekte, en ilginç tutarsızlıklarını ve çıkarımlarını vurguladıktan sonra bu makaleye verilen en önemli analitik yanıtlara, yani Abraham, Klein ve Lacan'ın yanıtlarına geçmektedir. Lacan'ın yas sürecine ilişkin görüşleri, özellikle de beşinci seminerinde (*Desire and Its Interpretation*) Hamlet'e

referansla kavramsallaştırdığı şekliyle, bu konuda faydalı bir kaynak sağlamaktadır. Leader, Klein ve Lacan'ın her ikisinin de klinik fenomeni daha net bir şekilde konumlandırmamıza yardımcı olan yasın belirli yönleri üzerinde birleşiyor gibi görüldüğünü savunmaktadır. Leader ayrıca yas ve melankoli arasındaki farkı tekrar gözden geçirerek “Yas ... olumlu bir terimin inkârını tesis etme sürecini içerirken” melankolinin bunun aksine “olumsuz bir terimin olumlanmasını içerdiğini” belirtmektedir. Leader'a göre melankolik özne aynı anda iki yerdedir; toplumsal varlığın “gerçek dışı” dünyası ile mutlak yalnızlığın “gerçek” varlığı arasında bölünmüştür. Bu iki alanın üst üste bindirilemeyeceği düşünüldüğünde, melankolik, bir iletişim çıkmazıyla karşı karşıya kalır: Bu ızdırapla nasıl iletişime geçilebilir? Görünüşe göre yalnızca figüratif referans türleri aracılığıyla. Belki de çeşitli tarihsel dönemlerde cennet, cehennem ya da araf tasvirlerine sıkça başvurulmasının nedeni budur. Bu tür betimlemeler melankolik deneyim üzerinde biçimlendirici bir etkiye sahip olabilir ve melankolik umutsuzluk için ifade edici bir çerçeve sağlayabilir.

**Bölüm 5:** Stijn Vanheule: “(Manik-Depresif) Psikozun Kavramsallaştırılması ve Tedavisi: Lacancı Bir Perspektif.” Psikozun bilinçdışı için kesin bir statüye sahip bir yapı oluşturduğu hipotezinden yola çıkan Vanheule'ün ikinci bölümü, Lacancı bir bakış açısıyla psikoz tedavisinin nasıl düzenlendiğini araştırmaktadır. Vanheule'ün öne sürdüğü gibi, psikotik semptomun özelliğine ve bu tür vakalarda aktarımın karakteristik olarak nasıl şekillendiğine özel dikkat gösterilmesi gerekir. Psikotik semptomların ortaya çıkması, hiçbir gösterenin destek sağlamadığı öznel bir krize tanıklık eder. Bu durum özellikle de özne, bilinçdışı düzeyinde geri tepen, kendine yönelik

temel epistemik sorularla (“Ben kimim?”) ve ötekinin niyetliliğine ilişkin sorularla (“Ne istiyorsun?”) uğraşmak zorunda kaldığında ortaya çıkar. Karakteristik olarak, bu tür sorular ebeveynlik ve otoriteyle başa çıkma; ölüm ışığında yaşam; aşk ve üreme ile ilişkili olarak cinsellik ve cinsel kimlik gibi mahrem konular etrafında düzenlenir. Psikotik krizler, bir ana gösteren ya da Baba-nın-Adı aracılığıyla hiçbir desteğin bulunamadığı günlük hayatta bu tür meselelerle yüzleşildiğinde tetiklenir. Lacancı bir bakış açısıyla, psikanalistin, akut psikoz dönemlerinde tipik olarak tehdit altında olan Öteki ile ilişkide özneye bir yer açmayı amaçlaması çok önemlidir. Vanheule, bu fikirleri örneklemek için manik-depresif psikozdan muzdarip bir kadın hastayla yapılan Lacancı bir çalışmadan elde edilen klinik malzemeyi kullanır.

**Bölüm 6:** Joachim Cauwe ve Stijn Vanheule: “Psikozda Aktarım Manevraları: Melankoli Üzerine Bir Vaka Çalışması.” Bu bölüm psikotik yapı tartışmasını genişleterek, psikozun *a* nesnesinden ayrılmama ile karakterize olduğunu savunmaktadır. Yazarların açıkladığı gibi, psikozdaki aktarım sonuç olarak ikili düzeyde kalmakta ve tersine çevrilmiş bir biçim almaktadır; burada hastada bir şey arayan Öteki’dir, tersi değil. Bu durum, anlaşılabilir bir şekilde, hasta ile Öteki arasında aracılık edebilecek belirgin bir üçgen yapı olmadığından, aktarımın ele alınmasını zorlaştırmaktadır. Dahası, hasta aşırılık ve anlamsızlığın damgasını vurduğu zorlu jouissance deneyimleriyle başa çıkmakta Öteki’ne güvenemez. Cauwe ve Vanheule, melankolik psikozdan muzdarip bir hastayla yapılan klinik çalışmanın ayrıntılarına atıfta bulunarak yukarıdaki kavramsallaştırmaları temellendirir. Vakada, her biri klinisyenin hem zulüm ya da erotomani ilişkilerinin gelişmesini önlemek hem de

psşik ızdırapla başa çıkmada çözüm bulma imkânı sağlamak için aktarım içinde manevra yapabileceği bir alan sağlayan üç önemli müdahale biçimini vurgulamaktadırlar. Bu müdahalelerden ilki, klinisyeni tehditkâr olmayan bir “küçük” öteki olarak konumlandırmayı içermektedir (büyük harfle yazılan bir simgesel Öteki konumunun aksine). İkincisi “deli” Öteki’nin yorumlanmasına odaklanmıştır. Üçüncüsü, hastanın yakınlıklarına ve tercih ettiği faaliyetlere ilgi geliştirmeyi içermektedir.

**Bölüm 7: Derek Hook: “Melankoli Kompleksi.”** Hook’un bölümü, hem klinik bir vakaya hem de Jon Krakauer’ın Christopher McCandless’in trajik hikayesini anlattığı unutulmaz (1996) kitabı *Into the Wild*’a (Sean Penn’in aynı adlı meşhur filminin ilham kaynağı) atıfta bulunarak melankolinin temel yönlerini incelemektedir. Hook, simgesel değişmezlik [*fixity*] sorunları genel teması altında gruplandırılabilir bir dizi klinik temayı ön plana çıkarır: hediye alma zorlukları; yakın ilişkilerde zorlanma; anonimlik/kaybolma özlemi; ve alacakaranlık dünyası deneyimleri. Bu temalar, belki Freud’un melankoli açıklamasıyla açıkça ilişkilendirilmese de, yine de simgesel süreçlerin ve müdahaleci travmatik gerçek nesnenin rolüne uyum sağlayan Lacancı bir yaklaşım için tanısal öncelik alanlarını temsil etmektedir. Hook ayrıca melankolide ölüm dürtüsünün rolünü de vurgular. Ölüm dürtüsünün Freudcu bir kavramsallaştırmasının aksine Lacancı bir kavramsal öncelikler dizisinin ön plana çıktığını vurgular, özellikle de Lacan’ın ölüm dürtüsünün hem simgesel ölüm hem de “ölümsüz” yaşam (veya *jouissance*) yönlerini içerdiği konusundaki ısrarı göz önüne alındığında. Hem toplumsal varoluşu yapılandıran simgesel rollerden, borçlardan ve yükümlülüklerden kopma arzusunu hem de yaşamın ötesinde bir yaşam türüne ulaşma

dürtüsünü içeren ölüm dürtüsüne böyle bir yaklaşım, klinik vakaya ve Christopher McCandless'in hikayesine uygulandığında aydınlatıcı olmaktadır.

**Bölüm 8:** Geneviève Morel: “Susan Stern: Sham”. “[S]adece tek bir vakayı incelemek... öğretici ve hatta paradigma-tik olabilir, çünkü bize daha evrensel bir şeye dair bir fikir verir”. Morel, melankolik devrimci figür Susan Stern'i anlattığı bölüme böyle başlar. Stern, Vietnam Savaşı sırasında Amerikan Devleti'ne karşı silahlı mücadele çağrısında bulunan 1960'ların militan solcu örgütü Weathermen'in bir üyesiydi. Susan'ın eski kocası Robby Stern'e göre Weathermen'ler Susan'ın önceden var olan intihar eğilimleri için sosyal ve politik bir bahane sağlamıştır. Morel tarafından dikkatle analiz edilen otobiyografisinin pek çok ayrıntısı bu iddiayı doğrulamaktadır. Hayatının birçok yönü klinik melankoli vakalarıyla örtüşmektedir. Örneğin Stern, yarı halüsinatif vizyonlardan, ölüm epifanilerinden bahseder. Bedenini bir ceset olarak tanımlaması, bir özdeşleşme ya da Morel'in deyişiyle ölümlerle bir “birliktelik” izlenimi veriyor ki bu da paradoksal bir şekilde onu kısa bir süreliğine depresyondan çıkarıyor. Morel'in de belirttiği gibi, Stern'in kendi kendine taktığı ve aşağılayıcı lakabı Sham, tıpkı kendisini “solucan, iğrenç, kokuşmuş” olarak tanımlaması gibi, kendisine yönelik süper-egosal aşağılamasını somutlaştırıyordu. Stern'in ilki 13 yaşındayken olmak üzere çok sayıda intihar girişiminde bulunması, ölüm, ölmek, cinayet ve şiddetle ilgili kendi kendine ilan ettiği obsesyonları ve tercihen devrimci bir zafer ateşi içinde öldürülme arzusu daha da anlamlıydı. Stern'in görünürdeki amacı – “*Her şeyini feda etmek*: malını mülkünü, egosunu, imajını, kadın kimliğini ve nihayet adını bile” – bildiğimiz gibi Freud için melankolide neredeyse saf bir halde var olan ölüm



dürtüsünün radikal bir ifadesi anlamına geliyordu. Morel'e göre Stern'in radikal ideolojide aradığı şey, şiddetli ve muhtemelen psikotik bir varoluşsal bölünmeye bir çözüm, ideal bir imge, şiddet ve cinsel dürtülerini politik idealleriyle birleştirebilecek bir kimlikti. Stern kısa bir süre için bu acı verici bölünmeyle uzlaşmayı başardı; kadın devrimcinin ideal imgesi Stern'i mik-natis gibi çekti, ona “ilahi ilham” sağladı. Ancak nihayetinde, bu birleştirici imgenin sürdürülemez olduğu ortaya çıktı, özellikle de onu intihara sürükleyen cezalandırıcı bir süperegonun saldırısı söz konusu olduğunda.

**Bölüm 9:** Leon S. Brenner: “Melankolide Görülen Aşırı Yaratıcılık.” Brenner'in bölümü melankoli, yas ve yaratıcılık üzerine düşünmeye Lacancı bir dizi katkı sunmaktadır. Brenner'in tartışmasının önemli bir kısmı, arzunun nesne nedeni (*objet petit a*); ideal ego ve ego-ideali; yüceltme; Öteki'ndeki eksiklik ve das Ding gibi bazı temel Freudcu ve Lacancı kavramların gündeme getirilmesini ve açıklanmasını içerir. Melankoli, öznenin arzu etme kapasitesini tüketen ve dünyayla libidinal bağlarını koparmasıyla sonuçlanan aşırı yaratıcı bir süreç olarak tanımlanır. Melankolinin psikotik bir yapı içinde ortaya çıktığı düşünüldüğünde, zorunlu olarak bir tür men etme içerir. Ancak Brenner'in gözlemlediği gibi, melankolide iş başında olan men etme özel bir tür teşkil eder: Hem esastan ve kurucu olarak eksik olan bir nesneye radikal bir atıfta bulunmayı hem de bu kayıpla özdeşleşmeyi içerir. Bu imkânsız çaba, egonun aşağılanmasıyla yanı sıra nesnenin intiharına benzer bir şeyi de beraberinde getirir. Giorgio Agamben'i takip eden Brenner, melankolinin patolojik bir yas biçimi olarak değil, elde edilemeyen bilinmeyen bir nesneyi kayıp bir nesneye dönüştürmeyi amaçlayan benzersiz bir yaratıcı süreç olarak görülmesi gerektiğini

öne sürer. Brenner, Freud ve Lacan'ın yaratıcılık teorilerini göz önünde bulundurarak, bir tür aşırı melankolik yüceltmeyi açıklayan metapsikolojik bir çerçeve sunmaya devam ediyor. Burada önemli olan, egonun ölüm dürtüsünün nesnesi olma riskini taşıdığı bir tür “negatif” yüceltme fikridir. Bu süreçte, özne simgesel düzene olan güvenine ihanet eder ve yaratıcılığını, kayıp nesnenin aşırı değerlendirilmesine dayanan imkânsız bir ideale yönlendirir. Buna göre, melankolinin psikanalitik tedavisinin, imkânsız idealize edilmiş nesnenin tutunumuna imgesel bir “sınır” inşasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Daha da özel olarak, melankolik öznelere yapılan klinik çalışma, ideal egonun dinamik niteliklerinin, arzu nesnesinin ego-ideali üzerindeki hakimiyetine bir sınır olarak işlev gören imgeselde harekete geçirilmesi etrafında dönüyor olarak düşünülebilir.

**Bölüm 10:** Jamieson Webster ve Patricia Gherovici: “Ölüm Dürtüsünü Süslemek: Melankoliye Karşı Bir Savunma Olarak Yas.” Webster ve Gherovici'nin bölümü yaratıcılık, yas ve melankoli arasındaki ilişkiyi incelemeye devam eder. İlk bakışta, yaratıcılık bir yas tutma biçimi gibi görünürken, melankoli, aksine, zorunlu olarak yüceltmenin başarısızlığını beraberinde getiriyor gibi görünmektedir. Bu ayrım daha da geliştirilebilir: Yasta, nesneyi içselleştirme girişimini bulurken, melankolide yastın reddini, nesne olma ve nesneye sahip olmama ya da onu içselleştirmeme hissini buluruz. Elbette, Sylvia Plath'ın şiiri ve Alexander McQueen'in modasının “yıkıcı güzelliği” de dahil olmak üzere sayısız örneğin çabucak ortaya koyduğu şey, melankoli halinin hiçbir şekilde sanatsal üretim veya yaratımı engellemediğidir. Bu nedenle, Webster ve Gherovici'nin de belirttiği gibi, yaratıcılık ve sanatsal üretim açısından yas ve melankoli arasındaki ayrımın daha karmaşık bir kavramsallaştırmasına

ihtiyacımız var. Burada nesnenin statüsü yine çok önemlidir. Yastutan için nesnenin yokluğu acıya neden olur; melankolik için ise yazarların ifade ettiği gibi, “yas nesnesi ... kaybolmaz, daha ziyade öznenin içinde muhafaza edilir, egoya diri diri gömülür ... yutan bir acı girdabına dönüşür”. Bir nesnenin (nesne *a*) kaybı olmaksızın, arzunun işleyişi durma noktasına gelir; işte bu nedenle melankolide yalnızca yas tutmanın değil, arzunun kendisinin de reddedildiğini görürüz. “Melankoliğin kendini yadsıması, bir kesik atma, arzusunun sahnesiyle karşılaşma girişimidir”. Daha sonra, klinik çalışmada, analist melankolik analizana “bir delik, bir aralık, bir boşluk yaratarak ... ölüm dürtüsünün kısılcacını kırmak ve *a* nesnesinin çıkarılmasına izin vermek için” yardımcı olabilir. Eğer bu olursa, melankolinin kendi kendini yok eden enerjilerini körüklemekle kalmayan bir tür istikrarlı yaratım için müdahaleye yer olacaktır. Lacan’ın *sinthome* kavramı burada faydalı olacaktır. Webster ve Gherovici’nin işaret ettiği gibi: “Analiz çalışması yalnızca jouissance’ın teslim edilmesi anlamına gelmez; basitçe bir yanılsamanın yıkılması ya da temel bir fantazinin aşılması değil, daha ziyade yeni bir şeyin, bir *sinthome*’un, yani iyileştirilmesi gerekmeyen yeni bir semptomun oluşturulmasıdır.”

**Bölüm 11:** Darian Leader: “Manik-Depresif Psikozun Özgülüğü.” Tarihsel olarak Lacan manik-depresif psikoza çok nadiren atıfta bulunmuştur. Lacancı psikoz teorilerinin tipik olarak sadece üç psikoz çeşidine odaklandığı düşünüldüğünde bu belki de şaşırtıcı değildir: paranoya, şizofreni ve melankoli. Bununla birlikte, manik-depresif psikoz geçmişte psikiyatrik literatürün büyük bir kısmının odağı olmuştur, tıpkı mevcut bipolar tanı kategorisinin günümüzde sarmal bir literatür oluşturması gibi. Leader’ın bölümü, manik-depresif psikozun Lacancı bir

linik bakış açısından ne ölçüde başarılı bir tanı kategorisi olarak kabul edilebileceğini sormaktadır. Leader, manik-depresif psikozun mani ve depresyondan nasıl ayırt edilmesi gerektiğini sorgulamaktadır. Ayrıca, manik-depresif psikoz yapısal olarak psikotik yapının diğer varyasyonlarına ne şekilde benzemektedir? Leader, manik-depresiflerin anılarından yararlanarak ve psikiyatri tarihinden çarpıcı örneklerin yanı sıra vaka öyküleri kullanarak bu sorulara yanıtlar sunmakta ve manik-depresif psikozun en ayırt edici özelliğini tanımlamaktadır.

**Bölüm 12:** Thomas Svolos: “Amerikan Toplum Sağlığında Ahlakçılığın Son Temsilcisi Olarak Depresyon Taraması.” Svolos, depresyon taramasının Amerika Birleşik Devletleri’ndeki ruh sağlığı çevrelerinde, birinci basamak kliniklerinde, okullarda ve işyerlerinde standart bir uygulama haline geldiğini gözlemlemektedir. Bu uygulamanın, depresyonun tanınması veya yönetimi açısından değerini destekleyen çok az kanıt olmasına rağmen uygulanmaya devam ettiğini belirtmektedir. Svolos bu konuyu bir dizi eleştirel perspektiften incelemektedir. Sadece Medikal-Endüstriyel Kompleks ve büyük ilaç şirketlerinin birbiriyle uyumlu rollerini değil, aynı zamanda kendi ifadesiyle “Taylorist doktrinin işçilerin zihnine bir uzantısı” olarak görülen daha geniş psiko-ekonomik işçi verimliliği söylemini de sorgulamaktadır. Svolos, depresyon taramasının çeşitli öncüllerine ilişkin kısa ve öz bir tarihsel değerlendirmenin bir parçası olarak, ruh sağlığını teşvik etme misyonuna rağmen esasen bir ruh sağlığı hareketi olarak kalan bir kuruluş olan Mental Health America’yı öne çıkarmaktadır. Svolos’un eleştirisinin Lacancı boyutu, ruh sağlığı alanındaki ahlaki reform çabalarının –ölçülülük hareketi ve cinselliğe karşı hareketlerden mental hijyen ve depresyon taramasına kadar– tekeli kapitalizme

geçişin bir parçası olarak ortaya çıktığını hatırlattığında belirginleşir. Bunun da ötesinde, bu tür reform çabaları Aristotelesçi Egemen İyi'ye örtük bir çağrıyı içerir ki Lacan (1992) *Psikanalizin Etiği*'nde bunun, “ahlaki ve tüketim mallarının evrensel yayılımını tesis etmeye çalışan analistleri ... arzuya ilişkide bir kesinti, fedakârlık, hatta bir tür püritanizm anlamına geldiği” konusunda uyarır (s. 303).

### Teşekkür

*Journal for Lacanian Studies*'in (JLS) editörü ve kurucusu Dany Nobus'a, ilk kez orada yayınlanan iki makaleyi (Darian Leader'ın “Yas ve Melankoli Üzerine Bazı Düşünceler” ve Stijn Vanheule'un “Gösteren ile Gerçek Arasında: Depresif Deneyimler Üzerine”) yeniden yayınlamamıza izin verdiği için teşekkür ederiz. Thomas Svolos'un “Amerikan Toplum Sağlığında Ahlakçılığın Son Temsilcisi Olarak Depresyon Taraması” başlıklı makalesi ilk olarak *Re-Turn: A Journal of Lacanian Studies* (2010) dergisinde yayımlanmıştır ve izin alınarak yeniden basılmıştır. Bu bağlamda Ellie Ragland'a teşekkür ederiz. Geneviève Morel'in “Susan Stern: Sham” bölümünü içeren *On Psychoanalysis and Violence* (Routledge, 2018) kitabının editörlüğünü yapan Vanessa Sinclair ve Manya Steinkoler'in önceki editörlük çalışmalarına teşekkür borçluyuz. Aynı şekilde, Patricia Gherovici ve Manya Steinkoler'in, Darian Leader'ın “Manik-Depresif Psikozun Özgünlüğü” bölümünün ilk kez yayınlandığı *Lacan on Madness* (Routledge, 2015) kitabındaki editörlük çalışmalarını da takdirle karşılıyoruz. Russell Grigg'in bölümü (“Unutma ve Hatırlama”) ilk olarak çevrimiçi dergi *LCExpress*'te (3, 2, 2015) yayınlandı. Bu makaleyi burada yeniden yayınlamamıza izin verdikleri için iki meslektaşımız

Azeen Khan ve Thomas Svolos’a çok teşekkür ederiz. Joachim Cauwe ve Stijn Vanheule’nin “Psikozda Aktarım Manevraları” başlıklı bölümü ilk olarak 2018 yılında “Maneuvers of Transference in Psychosis: A Case Study of Melancholia from a Lacanian Perspective” adıyla *British Journal of Psychotherapy*’de (34, 3, 376-392) yayınlanmıştır. Bu makaleyi burada yayınlamamıza izin verdikleri için bu derginin yayıncılarına çok teşekkür ederiz. Stijn Vanheule’nin “(Manik Depresif) Psikozun Kavramsallaştırılması ve Tedavisi” başlıklı bölümü ilk olarak 2017 yılında *British Journal of Psychotherapy*’de (33, 3, 388-398) “Conceptualizing and Treating Psychosis: A Lacanian Perspective” başlığıyla yayınlanmıştır. Bu makaleyi burada yeniden yayınlamamıza izin verdikleri için bu derginin yayıncılarına bir kez daha teşekkür ederiz. Bu yazının hazırlanmasında hem idari hem de araştırma desteği sunan John Dall’Aglio’ya da özel bir şükran sunuyoruz.

## Notlar

- 1 Lacan’ın (1990, s. 22) yorumlarının bu özel çevirisi, ek çevirmen notlarıyla birlikte Bruce Fink’e aittir ve Soler’in (2016) *Lacanian Affects* (2016, s. 99) adlı metninde yer almaktadır.

## Referanslar

- Chemama, R. (2012) *La Depression, La Grande Névrose Contemporaine*. Toulouse: Erès.
- Crosali Corvi, C. (2010) *La Dépression: Affect Central de la Modernité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- École de la Cause Freudienne (2012) *Scilicet: L’ordre Symbolique au XXIe Siècle*. Paris: ECF/Huysmans.
- Etchegoyen, R.H., Miller, J-A. (1996) *Silence Brisé*. Paris: Agalma.
- Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londra ve New York: Routledge.

- Fink, B. (2014) *Against Understanding Volume 2: Cases and Commentary in a Lacanian Key*. Londra ve New York: Routledge.
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XIV içinde. Londra: Hogarth Press, s. 237–258.
- Gueguen, P-G. (2009) 'The Plunge of the Symptom in Hypermodernity', *Lacanian Compass*, 1, s. 5–12.
- Hasin, D.S., Sarvet, A.L., Meyers, J.L., vd. (2018) 'Epidemiology of Adult DSM-5 Major Depressive Disorder and Its specifiers in the United States', *JAMA Psychiatry*, 75, s. 336–346.
- Hill, P. (2002) *Using Lacanian Clinical Technique*. Londra: Press for the Habilitation of Psychoanalysis.
- Lacan, J. (1990). *Television*. New York ve Londra: Norton. (Orijinal eser 1974 yılında yayımlanmıştır)
- Lacan, J. (1992) *The Seminar. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis (1959–1960)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. Londra: W.W. Norton.
- Lacan, J. (2001) *Television*. Londra: Norton.
- Lacan, J. (2014) *The Seminar. Book X: Anxiety (1962–1963)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. Cambridge: Polity.
- Lacan, J. (2017) *The Seminar. Book V: Formations of the Unconscious (1957–1958)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. Cambridge: Polity.
- Lander, R. (2006) *Subjective Experience and the Logic of the Other*. New York: Other Press.
- Leader, D. (2008) *The New Black*. Londra: Penguin.
- Leader, D. (2015) 'The Specificity of Manic-Depressive Psychosis', P. Gherovici ve M. Steinkoler (ed.), *Lacan & Madness: Yes, We Can't* içinde. Londra ve New York: Routledge, s. 127–138.
- Lolli, F. (2022) 'Depressions', D. Busiol (ed.), *Lacanian Psychoanalysis in Practice* içinde. Londra ve New York: Routledge, s. 177–206.
- Miller, J-A. (2008) 'Massive Propaganda to Track Down Depression', *Lacanian Ink*, 31, s. 8–15.
- Neill, C. (2014). *Without Ground: Lacanian Ethics and the Assumption of Subjectivity*. Londra: Palgrave.
- Skriabine, P. (1997) 'Some Moral Failings Called Depression', *The Symptom*. Lacan.com. <http://www.lacan.com/depression.htm>

- Soler, C. (2016) *Lacanian Affects: The Function of Affect in Lacan's Work*. Londra ve New York: Routledge.
- Svolos, T. (2017) *21st Century Psychoanalysis*. Londra: Karnac.
- Vanheule, S. (2004) 'Neurotic Depressive Trouble: Between the Signifier and the Real', *Journal of Lacanian Studies*, 2, 1, s. 34–53.
- Vanheule, S. (2016) 'Capitalist Discourse, Subjectivity and Lacanian Psychoanalysis', *Frontiers in Psychology*, 7, 1948. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01948>
- Verhaeghe, P. (2004) *On Being Normal and Other Disorders: A Manual for Clinical Psychodiagnostics*. New York: Other Press.
- World Health Organization (2017) *Depression and Other Common Mental Disorders: Global Health Estimates*. Geneva: World Health Organization. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO
- World Health Organization. (2021) *Depression*. World Health Organization. 20 Ocak 2022 tarihinde <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/depression> adresinden ulaşılmıştır.



## Bölüm 1

---

### **Depresyon yeniden gözden geçiriliyor**

Bien-dire, nevrotik çatışmalar ve arzu

Stephanie Swales

Depresyon uzun zamandır en sık görülen psikopatolojik tanılardan biri olarak kabul edilmekte ve klinisyenler, araştırmacılar ve kamuoyu tarafından (belirli karakteristik semptomları kapsayan) klinik bir sendrom olarak yaygın bir şekilde bilinmektedir. (Aslında, DSM-5’te depresyon tek bir bozukluk değildir, bir kategoride belirli bir minimum semptom sayısını karşılama ve acının süresi ve şiddeti gibi farklılıklara dayalı olarak farklı sendromlar olduğu varsayılan ilgili bozuklukların bir kümesi olan depresif bozukluklardır [APA, 2013]). Bununla birlikte, “duygudurum bozuklukları” adıyla anılan kümenin ana türlerinden biri olarak, daha ziyade donuk veya üzgün bir afektin somutlaştırılmasına dayanan bir tanı olarak görülebilir. Psikanalitik bir perspektiften bakıldığında, depresif bir afekt ve buna

karşılık gelen şikayetler (örneğin, uyuma güçlüğü veya kendini aşırı derecede suçlama) yalnızca birinin çektiği acıyı tanımlar ve bir şekilde kendi varlığına neden olan ve onu açıklayan “gerçek” veya maddi bir varlığa sahip olduğu söylenemez (Vanheule, 2017). Serotonin ve norepinefrinin azalması gibi değişen beyin kimyası da bir neden değildir, bu sadece meseleyi tanımlamanın başka bir biçimidir.

Lacan için tanı, şu ya da bu uyumsuz duygu, düşünce ve/veya davranış örüntüsünün tanımlarına dayanmaz, bunun yerine doğası gereği yapısalıdır. Bu nedenle, depresyon ayrı bir tanı değil, Lacan’ın üç ana tanı kategorisi olan nevroz, sapkınlık ve psikozdan herhangi birine sahip birinin yaşayabileceği acının yüzeysel özelliklerini adlandırmanın bir yoludur (Leader, 2008). Bu yapılar, Öteki’ndeki eksiklikle ilişkili olarak kendini konumlandırmanın belirli karakteristik yollarına dayanır (daha fazla açıklama için bkz., örneğin, Fink, 1997). Bu makale, nevrotik bireylerde depresyon olgusunu Lacancı bir perspektiften anlamının çeşitli biçimlerini ele alacaktır. İlk olarak Lacan’ın *Television*’da (1974/1990) söylediği depresyonun etik bir hatanın sonucu olduğu iddiası incelenecektir. İkinci mesele, depresyonun sıklıkla bastırılmış bir çatışmanın üstünü örtmeye nasıl hizmet ettiğidir. Üçüncüsü, depresyonun bir kişinin arzusundan vazgeçtiğinin göstergesi olabilmesidir. Klinik öyküler bu iddiaların ortaya konmasına yardımcı olacaktır.

### **Etik bir başarısızlık olarak depresyon: televizyonda görüldüğü biçimiyle**

Yaşanmış deneyime dayalı her türlü acı gibi, depresif bir ruh hali de –ister mutsuzluk ister “donukluk” olsun– özellikle bizim

toplumumuzda, kişinin nörolojik sistemindeki bir aksaklığın tezahürü olarak algılanabilir. Bu tanıma göre depresyon, yüzeydeki semptomları hedef alan ve bunları mümkün olan en kısa sürede ortadan kaldırmaya çalışan farmakolojik veya psikolojik tedaviyi gerektiren anlamsız bir rahatsızlıktır. Seminer XI'de (Lacan, 1964/1998) Lacan, analizanın bilme-me-istenci ya da cehalet tutkusu ile karakterize edilen tedavinin başındaki durumdan bahseder. Bu konumda, analizan analistten sorunu çözmesini, acıyı ortadan kaldırmasını ve kendisini eski keyif durumuna geri döndürmesini ister, ancak hasta bilinçdışını keşfetme işini yapmak zorunda kalmadan bu olmalıdır. Bir New Yorker karikatürü, cehalet tutkusunun gündelik gerçekliğini mizahi bir şekilde tasvir eder: Bir karı koca bir kanepenin iki ucunda oturmaktadır ve kadın muhtemelen az önce kocasından ne düşündüğünü kendisine söylemesini istemiştir. Adam şöyle yanıt verir: “Ne düşündüğümü nereden bileyim? Ben zihin okuyucu değilim” (Sipress, 2020). Bu karikatürde ne bilinçli ne de bilinçdışı zihinsel yaşamın karmaşıklığının hakkı verilmektedir. Analizin, ancak bu cehalet tutkusu, kişinin bilinçdışının işleyişi hakkında bilgi edinme arzusuyla en azından kısmen aşıldığında düzgün bir şekilde başladığı söylenebilir. Örneğin, analizan rüyaları anlamlı görmeye başlayabilir veya iş yerinde sunum yapmak için çok iyi hazırlanmış olmasına rağmen neden her zaman bazı önemli bilgileri unutmayı becerdiğini merak edebilir.

Lacan, *Television*'da depresyonun “ahlaki bir başarısızlık” ya da “ahlaki bir zayıflık” olduğunu, bunun da nihayetinde yalnızca düşünceye, yani *Bien-dire* olma, bilinçdışıyla başa çıkmanın yolunu bulma görevine bağlı olduğunu söylemiştir (1974/1990, s. 22). Bu nedenle, *Bien-dire*'in etik vazifesi

cehalet tutkusunun üstesinden gelmek ve konuşma tedavisine katılmaktır. Bunu yapmak için sadece konuşmak değil, iyi konuşmak [*bien dire*] gerekir; yani bilinçdışının tezahürlerini keşfetmek ve radikal bir şekilde kendini ve semptomlarını sorgulamak. Bazı durumlarda, analizan yaşam sorunları ve bilinçdışının tezahürleri hakkında kendini ifade etmek için etik çağrışı üstlenebildiğinde depresyonun ortadan kalktığı görülür. Bu durumlarda, analizan depresyonun ortadan kalkmasının ötesinde –genellikle yıllarca– tedavisine devam ettiği sürece, depresyonun analizanın muzdarip olduğu sorunların toplamı olmadığını açıkça görebiliriz. Bu noktada analizan, analitik çalışmayı ilerletecek şekilde yaşam ve kendisi hakkında daha spesifik şikayetler formüle eder.

Örneğin, orta yaşlı bir adam kendi kendine koyduğu DEHB (dikkat eksikliği hiperaktivite bozukluğu) ve depresyon tanısı için tedavi arayışına girmişti. İnternette okuduğu semptomlarla örtüşen depresif ruh hali, karar verme ve konsantrasyon güçlüğü ve aşırı suçlu hissetme gibi yaşadığı semptomları sıraladı. Daha önce hiç terapistle gitmemişti ve benden, kendi yaşam koşullarında bir erkeğe uygun olduğunu düşündüğü kadar mutlu hissetmesine yardımcı olacak bazı beceriler öğrenebileceğini umuyordu. Ne de olsa iyi bir işi, bir ailesi ve bir hobisi vardı, daha ne isteyebilirdi ki? Belki de onu bir psikiyatriste yönlendirebilirim ve ilaç tedavisi alabilir diye düşündü. Sadece birkaç seanstan sonra, depresyon ve DEHB olarak deneyimlediği şeylerin tamamen ortadan kalkması onu şaşırttı. Bunun yerine, hayatının birkaç kilit alanında önemli bir kararsızlık yaşadığını fark etti. Sadece bir tanesinden bahsetmek gerekirse: Yaşlı babasının durumunun giderek kötüleştiğini bilmesine rağmen onu ziyaret etmekten, hatta onunla telefonda

konuşmaktan kaçınıyordu. Depresif ruh halini ve buna eşlik eden bedensel uyuşukluğu babasını ziyaret etmemek için bir bahane olarak kullandığını ve kötü bir evlat olduğu için kendini suçlamasının kısmen babasıyla ilgili nefret dolu düşüncelere bağlı olduğunu fark etmeye başladı; babasıyla yüz yüze gelse onunla yüzleşmek zorunda kalacağını biliyordu. Babasıyla temastan kaçınmak nefretini ifade etmenin dolaylı bir yoluydu. Özetle, bu adamın depresyonunun düzelmesi, depresyonunda bir anlam görmesi ve tedavinin bir sonraki aşamasını çözmeye harcayacağı bilinçdışı bir çatışmayı fark etmesiyle el ele gitti. Bilmeme tutkusundan, yarım yamalak çözümlerle yetinip hayatına olduğu gibi geri dönme isteğinden, *Bien-dire*'in etiğini takip etmeye geçmişti.

### Nevrotik bir çatışmanın gizlenmesi olarak depresyon

Duygular aldatıcı olabilir. Freud “Bilinçdışı” (1915/1957) makalesinde, bir fikir bastırıldığında ve semptomatik etkilere neden olduğunda, düşünsel temsilci ile ilişkili afektin ya mevcut haliyle var olmaya devam ettiğini –çoğu zaman yer değiştirse de– ya da başka bir afekte dönüştüğünü söylemiştir. Başka bir deyişle, nevrotik bir çatışmanın oluşması depresif bir ruh haliyle sonuçlanabilir. Bu nedenle, depresif ruh hali klinik ilgi için doğru odak noktası değildir; dikkatin çevrilmesi gereken yer, gizlediği çatışmanın ortaya çıkarılmasıdır.

Carol Owens ve benim son kitabımız *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan: On and off the Couch* (Routledge, 2019) da belirttiğimiz gibi, sevdiklerimizle ilgili ikirciklilik kültürümüzde genellikle hoş görülmez örneğin. Bu tür çatışmalarda, sevilen biriyle ilgili nefret dolu düşüncelerimiz

bastırılır ve bununla ilişkili afekt –nefret– sıklıkla depresif bir afekte dönüşür (ancak kaygıya veya başka bir afekte de dönüşebilir). Depresyon, sıklıkla eşlik ettiği süperego kaynaklı kendini suçlama ya da “düşük öz saygı” ile birlikte, bazen başkasına duyulan nefretin kendine dönmesi olarak görülebilir. Gerçekten de, *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda (Freud, 1930/1961) Freud, saldırgan düşünceler bastırıldığında, süperegonun bunları suçluluk duygusu şeklinde bireye karşı çevirerek yanıt verdiğinin altını çizmiştir (s. 139).

Başarılı bir işe sahip olmak ve aile kurmak için “çok geç” (Lacan, 1958-1959/2019) kaldığına yönelik tipik şikayetleri olan depresif bir obsesyonel nevrotik erkek hasta analize başladığı sıralarda, çocuk doğurma yaşını geçmiş yaşlı bir kadınla ilişki içindeydi ve çok az çalışıyordu. Uzun süre kendinden şüphe duyduktan ve oyalanıp durduktan sonra nihayet niteliklerini daha iyi kullanabileceği bir işe başvurdu ve kabul edildi. Şaşırtıcı bir şekilde, kendisine verilen görevleri yerine getirebilecek kapasitede olduğunu fark etti. Ancak, kendini işine motive etmek için patronunun övgülerine bağımlı hissediyor ve çoğunlukla son dakikaya kadar işte uyuklayarak ve başka hiçbir şey yapmayarak vakit öldürüyordu. Evdeyken bile yapmak istediği herhangi bir şey bulmakta zorlanıyordu, bu nedenle kız arkadaşı yanında olmadığı sürece uyuklama ya da amaçsızca internette gezinme eğilimindeydi. Sık sık değersiz olduğu düşüncesine kapılıyor ve kız arkadaşının sevgisini ve patronunun olumlu yaklaşımını hak etmediğini düşünüyordu. Analizan tüm bu olanlar karşısında şaşkıncı ve ısrarcı depresyonunu anlayamıyordu çünkü görünüşe göre işi ve ilişkisiyle ilgili her şey her zamankinden daha iyiydi.

Annesini “borderline”, müdahaleci ve kontrolcü olarak tanımlıyordu ve bu nedenlerden dolayı onunla iletişimini kesmişti. Ancak çocukken, kardeşleri arasından annesinin gözdesi olarak seçilmekten büyük bir zevk duymuştu. Uzun yıllar boyunca kendi başına önemli kararlar almamış ve onun her isteğini yerine getirmeye çalışmıştı. Hem ilkokul hem de üniversite için seçkin bir özel okula gitmesi konusunda annesinin ısrarına maruz kalmış ve akademik olarak başarılı olması için büyük baskı hissetmişti. Daha sonra onun kontrolcü davranışlarının farkına varmış ve bunun için ona kızmış, çoğu zaman onun kendisinden ya da kendisi için istediklerinin tam tersini seçmişti. Analiz sırasında, başlangıçta annesinden kesin bir şekilde nefret ettiğine ve onunla hiçbir şey yapmak istemediğine ikna olmuştu, bununla birlikte telefonunda annesinin numarasını engellememeyi tercih etmişti ve ona gönderdiği kısa mesajları okuyordu. Utanç verici bir şekilde, annesinin de yer aldığı cinsel rüyalarından bahsetti. Annesiyle olan etkileşimlerini düşündüğünde, annesinin ilişkilerini cinselleştirdiğini, örneğin kız arkadaşlarını kışkırttığını ve kendi bedeni hakkında ona cinselleştirilmiş bir şekilde açıkça konuştuğunu fark etti. Analizanın rahatsız edici bir rüyası şöyleydi:

*Annemi dizlerinin üzerine çökmeye zorladım, başından ve saçlarından kavrardım. Onun penisini ağızıma aldım ve beni boşaltması için onu zorladım. Ona gününü göstermek çok tatmin ediciydi.*

Rüyanın yorumu, analizanın annesini dizlerinin üzerine çökmeye zorlama arzusunu ortaya çıkarmıştır; bu, aralarındaki güç dinamiğini tersine çeviren bir yalvarma pozisyonudur. Annesinin durması için yalvarmasını mı yoksa daha fazlası için yalvarmasını mı istediğinden emin olamadığını söyledi

ve burada annesine karşı duyduğu cinsel çekimle ve geriye dönüş baktığında nesne seçiminin (yaşlı bir kız arkadaşı) bu çekimi nasıl belirgin hale getirdiğiyle yüzleşiyordu. Son olarak, dil sürçmesi –”penisimi ağzına soktum” yerine “penisini ağzıma soktum” demesi– hangisinin fallusa sahip olması gerektiği, arzulayan öznenin kim olduğu, hangisinin zevk alma konumunda olması gerektiği ve onun zevk almasına neden olmak isteyip istemediği konusunda bir ikircikliliğe işaret ediyordu.

Benzer şekilde, Öteki'nin arzusu ve jouissance'ı açısından, analizan sık sık tatile çıkan veya evden çalışan patronunu kıskanmaya ve ona içerlemeye başlamıştı. Buna karşılık olarak, arzusunun özgürlüğünü ve patronu tarafından tehdit edildiğini hissettiği jouissance hakkını savunmak için, analizan patronunun tatile çıktığını bildiği vakitlerde sıklıkla hastalık izni almıştı. Analizanın işte uyuması veya isteyken çalışmaması, annesi için cinsel nesne konumunda olmaktan kaçınmanın ve onun çok çalışıp başarılı olması yönündeki arzularını yerine getirmekten kaçınmanın bir yoluydu. Buna ek olarak, gizlice kaytarmaktan ve Öteki'nin arzusuna isyan etmekten bir miktar zevk alsa da, aynı zamanda süperegosu bu konuda söz sahibiydi, böylece onu depresyonda tutuyor, değersiz hissediyor ve kendisinden tam olarak zevk alamıyordu. Depresif ruh hali, her iki afektle ilgili düşünceler bastırıldığı için, dönüştürülmüş sevginin yanı sıra dönüştürülmüş nefretten de kaynaklanmış olabilir. Analizanın depresif afekt ve buna karşılık gelen kendini cezalandırması bir tür uzlaşma oluşumuydu, öyle ki hem bastırılmış olanın gizlenmiş bir geri dönüşüydü hem de bastırılmış arzuları için onu cezalandırmak üzere süperego aracılığıyla işliyordu. Başlangıçta depresyonunun, yetersizliklerinden ve düşük enerji ve hazzsızlık olarak kendini gösteren kimyasal dengesizliklerden kaynaklandığını düşünmüş olsa da, analiz



süreci boyunca bunun aslında annesini çevreleyen bu çatışmalı örümcek ağını gizleme işlevi gördüğünü keşfetmişti.

Buna karşılık, histerik bir analizanın depresyonu, tatmin edilmemiş arzulara duyduğu arzu ve haz verici jouissance'tan kaçınması etrafında odaklanıyordu. Orta yaşlıydı, evliydi, iki çocukluysa ve çaba gerektiren bir kariyeri vardı. Evliliğinde mutsuzdu ve uzun yıllar boyunca romantik sözcükler paylaşmak bir yana seks bile yapmamış olmalarına rağmen, kocasına şikayetleri ve boşanma arzusu hakkında hiçbir şey söylemedi, onu incitmekten çok endişelendi ve ayrıca öfkeyle parlayacağından endişe etti (sakin, genel olarak ulaşılabilir bir kişi olmasına rağmen). Analizan aşk romanlarından ve komedi filmlerinden hoşlanıyor, ancak bu tercihlerini başkalarından gizliyor, nadiren kendini bunlara kaptırıyor ve bunun yerine kurgusal olmayan kitaplar okumaya, belgesel filmler izlemeye, sanat galerilerine gitmeye ve benzeri şeylerden hoşlanması gerektiğini düşündüğü ancak hoşlanmadığı şeyleri yapmaya çalışıyordu. Bir arkadaşının evindeyken içecek bir şey isteyip istemediği sorulduğunda, doğru olmamasına rağmen otomatik olarak hiçbir şey istemediğini söylüyordu. Gereksiz olduğunu ve bunu yapmadan da işinde başarılı olabileceğini bilmesine rağmen, şirketteki herkesten daha fazla ve daha uzun saatler çalışmak zorunda hissediyordu. Bir keresinde, erkek kardeşinden aldığı bir mesajda erkek kardeşinin gülümseyerek dinlendirici bir tatilin tadını çıkardığı görülüyordu. Analizan, erkek kardeşinin tatilini yüzüne vurmasından ve nasıl olduğunu sormamasından dolayı biraz incindiğini söyledi. Kızgınlığını bir kenara ittiği ve kardeşinin tatilinin tadını çıkarmasından duyduğu memnuniyeti coşkuyla ifade ettiği için kendisiyle gurur duyduğunu belirtti. Analizan bu görüşmeden sonraki günlerde kendini her

zamankinden daha depresif hissettiğini ve ailesinin onun isteklerini dikkate almadığı bir dizi örnek üzerinde düşünürken bulduğunu söyledi. Aynı zamanda, tatile çıkma konusunda pek çok olanağa sahip olduğunu ve tatile çıkmamasından kendisinin sorumlu olduğunu fark etmişti. Tatile çıktığında bile, kendisini çok fazla eğlenmekle suçlamasınlar diye bunu sık sık arkadaşlarından ve ailesinden gizlemeye çalıştığının farkındaydı. Tatillerini, çocukları ve kocası eğlenirken kendisi sık sık iş görüşmelerinde olacak şekilde yapılandırmasına rağmen bu endişeyi taşıyordu.

Analizan, erkek kardeşine kızgın olduğu için kendini suçlu hissetmiş ve genel olarak depresif afekti ve kendini küçümsemesi, öfkesini ve başkalarıyla ilgili şikayetlerini örtbas etmeye hizmet etmiştir. Örneğin, kocasının öfkesinden duyduğu aşırı korku, kendi öfkesinin bir yansımasıydı. Analitik çalışması boyunca, başkalarına ne kadar sık öfkелendiğini ve öfkesini doğrudan ifade etmekten kaçınmanın öfkesini yok etmek için yeterli olmadığını fark etmeye başladı; bunun yerine, depresif ruh hali, kendinden nefret etme ve öfkesinin nesnelere karşı pasif-agresif eylemler, örneğin bir telefona geri dönmeme şeklinde ortaya çıkıyordu. Altta yatan çatışmalarını çözme çabaları depresyonunu ortadan kaldırmayı başardı.

### Kişinin arzusundan vazgeçmesi olarak depresyon

Lacan etik üzerine yedinci seminerinde, öznenin suçlu olabileceği tek şeyin arzusundan vazgeçmesi olduğu yorumunu yapmıştır (1959-1960/1992, s. 319). Bu bağlamda, örneğin yukarıda bahsi geçen histerik kişinin tatile gitmediği ve evliliğiyle ilgili arzusunun peşinden gitmediği için duyduğu

suçluluk duygusunu anlayabiliriz. O halde, tipik olarak öznel depresyon şikayetlerine karşılık gelen suçluluk duygusu, birçok nevroz vakasında, kişinin arzusunun peşinden gitmediğini gösterebilir. Dahası, depresif bir ruh hali genellikle kişinin arzusundan vazgeçmesinin işaretlerini taşıyan çatışmalarla ilişkili bir afektir.

Bir başka histeri vakasında, hoşlanmadığı bir şehirde yaşayan, kurulmasına yardımcı olduğu bir şirkette yönetici olarak çalışan ve sevmediği işinden eve dönmeye korkmasına neden olan bir adamla evli olan bir kadın giderek depresyona girmişti. Evliliğiyle ilgili olarak, kocasının kontrolcü olduğundan ve en ufak bir olayda bitmek bilmeyen öfkelere kapıldığından yakınınıyordu. Bu tip olayların her birinde, içinde bulunduğu durumdan zevk almakta ya da en azından onu takdir etmekte zorlanmasının ahlaki bir başarısızlıktan kaynaklandığını düşünüyordu. Neden diye düşündü, yeni şehrinde sevecek bir şey bulamıyor muydu? Neden iş hayatındaki başarılarından gurur duyamıyor ve müşterilerle daha doğrudan muhatap olduğu eski rolünde olmayı dilemek yerine yeni yönetici rolünün tadını çıkaramıyordu? Neden arzularını kocasına daha etkili olabilecek bir şekilde iletemiyordu? Benzer şekilde, analizan kilo aldığı için kendini ciddi şekilde cezalandırıyordu. Daha sağlıklı beslenebilse ve düzenli egzersiz ritmine geri dönebilse kendine daha fazla güveneceğini ve bunun sonucunda hayatının tatmin edici olmayan yönlerini ele alıp bunları olumluya çevirebileceğini düşünüyordu. Günümüz neoliberal toplumundaki bireylere özgü bir şekilde, iş ve aşk hayatındaki mutsuzluğunun kendi yetersizliklerinden kaynaklandığını düşünüyordu. Buna bağlı olarak, arzusunu kriminalize edip Öteki'nin arzusuna uymaya çalışarak çeşitli süperego kaynaklı emirlere itaat etmeye

girişmişti. O halde bu kadının analizinin başlangıcında, arzusunun vazgeçmiş olmasının yanı sıra bilinçdışı hakkında bir cehalet tutkusu sergilemiş ve arzusunu takip etmeye başlayana kadar depresyonu azalmamıştır.

Obsesyonel bir nevrotiğin vakasını ele alacak olursak, beyaz bir adam uzun süreli kız arkadaşının aldatıldığını öğrenmesi üzerine ilişkilerini bitirmesinin ardından terapi arayışına girmiştir. Adamın uzun süredir partnerlerini aldatma alışkanlığı vardı ve bu döngüyü sona erdirmenin bir yolunu bulmak istiyordu. Korkunç bir suçluluk ve kendinden nefret etme duygusundan muzdaripti ve aylardır depresyondaydı. İlk başta, davranışlarını kontrol etmek için daha iyi tekrarlama önleme becerileri kazanması gerektiğini düşünüyordu, ancak kısa süre sonra kendi bilinçdışını merak etmeye başladı ve sadakatsizlik semptomunun anlamını ve işlevini merak etti.

Aşık olduğu ve Playboy dergisinde yer alabileceğini söylediği çekici ve mükemmel beyaz bir kadın tanımına uyan kadınlarla ilişkiler kurmaya çalışma konusunda bir geçmişi vardı. Bazen böyle bir kadının peşinden yıllarca koşuyor ama umutları boşa çıkıyordu. Peşinden koştuğu bir kadınla ilişkiye girdiğinde, cinsel eylem sırasında açıklanamaz bir şekilde ereksiyonunu sürdürmekte zorlanıyor, ancak pornografi yardımıyla mastürbasyon yaparken böyle bir sorun yaşamıyordu.

En son eski sevgiliyle ilişkisinin son aylarında, onu, çok çekici bulduğu ve cinsel performans göstermekte zorlanmadığı siyah bir kadınla aldatmıştı. Kız arkadaşı ilişkilerini bitirdikten sonra çok fazla üzüntü ya da pişmanlık hissetmedi çünkü gerçekten bu ilişkide olmak istediğine inanmıyordu. Başlangıçta ayrılığın bir sonucu olarak depresyona girdiğini söylediği için bu durum ilgi çekiciydi. Bunun yerine, depresyonu aylar sonra

ilişki yaşadığı kadınla bir ilişki başlatmaya çalıştığında ortaya çıktı. İkisi çok iyi anlaşıyordu ve yatak odasında onunla kimyasının tutmasının yanı sıra ona bir insan olarak da hayranlık duyuyordu. İlişkilerini başlatma niyetiyle ikisi için bir hafta sonu kaçamağı organize etmişti. Ancak, yolculuk sırasında kendini suçluluk ve endişe içinde buldu ve ikisi kalıcı olarak ayrıldılar. O andan itibaren kendini derin bir depresyonda hissetti ve suçluluk duygusunun, kendisini geri kabul etmesi için sonuçsuz bir şekilde ikna etmeye çalıştığı eski sevgilisiyle ilişkisini mahvetmiş olmasından kaynaklandığını düşündü. Evlenmesi gereken mükemmel kadınla ilişkisine zarar veren kendisinde yanlış bir şeyler olduğuna karar verdi.

Analiz süreci boyunca analizan, “tipinin” her zaman siyah kadınlar olduğunu ve kendine karşı dürüst olması gerekirse beyaz kadınlara ilgi duymadığını fark etmişti. Irkçı ebeveynlere sahip, beyazların çoğunlukta olduğu ırkçı bir çevrede büyüdüğü için siyah kadınlara duyduğu arzu, Öteki’nin arzusuyla ilişkili olarak şekillenmişti. Siyah kadınlara duyduğu çekimden her zaman derin bir utanç duymuş ve tipinin beyaz bir Playboy modeli olduğunu iddia ederek bunu sadece başkalarından değil kendisinden de gizlemek için elinden geleni yapmıştı. Siyahi kadınlara duyduğu çekim, ebeveynlerinin değerlerine isyan etmenin, onlara karşı saldırganlık göstermenin ve onları sorgulamanın bir yoluydu, ancak bu düşünce ve arzularını açıkça dile getirememişti. Analitik çalışmanın ilerleyen aşamalarında, bu çatışmanın doğasında var olan ırkçılıktan rahatsız oldu.

Analizan, ilk buluşmalarını bir hafta sonu kaçamağı olarak planladığını, böylece sosyal çevresindeki hiç kimse tarafından ırklararası bir çift olarak görülmeceklerini fark etmiştir.

Arzu nesnesinin imkânsız değil ulaşılabilir olduğunu, onunla tatmin edici bir ilişki yaşayabileceğini hissettiği an, kaygı içinde kaçtığı ve ilişkilerini bir kez daha imkânsız hale getirdiği andı. O halde suçluluk duygusu ne eski sevgilisine yaptıklarından dolayı gerçek bir suçluluk duygusuydu ne de depresyonu eski sevgiliyle ilişkisini mahvetmiş olmasından kaynaklanıyordu. Daha ziyade, depresyonu ve suçluluğu arzusunun peşinden gitmemesinden ve diğer siyah kadınla bir ilişkiye girmesinden kaynaklanıyordu.

### Sonuç

Bu klinik örneklerin de açıkça ortaya koyduğu gibi, depresif ruh hali ve kendini cezalandırma gibi yüzeysel semptomların altında yatan üç neden hiçbir şekilde birbirini dışlamamaktadır. Aksine, sıklıkla birlikte ortaya çıkarlar. En son tartışılan erkek analizanın durumunda, bilinçdışı hakkında hiçbir şey bil-meme isteği onu hatırlamak yerine tekrarlama döngüsünde tutmuştu ve arzusunun yolunu izlemekten kaçınması açıkça bastırılmış arzularla, ebeveynleriyle ve Öteki ile olan çatışmalarla ilgiliydi. Depresyonunun çözümü, her üç alanda da ilerleme kaydedinceye kadar gerçekleşmedi.

Son bir not olarak, çağdaş kültür, kapitalist söylem ve arzu yerine jouissance'ı öne çıkarma yoluyla arzunun terk edilmesine ve dolayısıyla depresyonun gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Kapitalist söylemde, öznel eksiklik inkâr edilir ve özne, sözde hoşnutsuzluklarını tamamen gidermek için başka bir ürün, başka bir  $S_1$  satın almaya ikna edilir. Örneğin, bir ebeveynin çocuğu üniversiteye gitmek için evden taşındığında, ebeveyn bu kaybın yasını tutmak yerine yeni bir araba satın alır. Yasın

görmezden gelinmesi ve bir  $S_1$ 'e yönelerek örtbas edilmesi – yeni bir araba, bir top dondurma, yeni bir gardırop ya da antidepressan haplar (konuşma terapisine de girmeden)– özneyi depresyona yatkın hale getirir. Kapitalist söylem altında, gündelik hayatın hoşnutsuzluklarını çözmeye çalışmak için özne işinde terfi, daha fazla para ya da daha lüks tatiller arayabilir; her biri nihayetinde özneyi bütün hissettirmekte başarısız olur ve arzu pahasına jouissance'ın peşinden gidildiği ölçüde depresyon eğilimine yol açar. Bununla bağlantılı olarak, hiçbir şeyin keyif alınabilir hazzı engellemede ve acı verici hazzı sağlamada günümüzün süperego kaynaklı “Keyfine bak!” emri kadar başarılı olamayacağı fikridir. O halde günümüzdeki depresyon, genellikle kaybın ve eksikliğin inkârıyla ve bunun sonucunda kapitalist söylemde üretilen ve yeniden üretilen arzudan vazgeçişle ilişkilidir.

### Referanslar

- American Psychiatric Association. (2013) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5th ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>
- Fink, B. (1997) *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Practice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Fink, B. (2022), *Lacancı Psikanalize Klinik Bir Giriş: Teori ve Teknik*, çev. Ö. Öğütçen, İstanbul: Axis Yayınları]
- Freud, S. (1957) ‘The Unconscious’, J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 14 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 159–215.
- Freud, S. (1961) ‘Civilization and Its Discontents’, J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 21 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 57–146.
- Lacan, J. (1990) *Television (1974)*, çev. D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson. New York: W. W. Norton & Company.

- Lacan, J. (1992) *The Seminar. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis (1959–1960)*, çev. D. Porter, ed. J.-A. Miller. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1998) *The Seminar. Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964)*, çev. A. Sheridan, ed. J.-A. Miller. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2019) *The Seminar. Book VI: Desire and Its Interpretation (1958–1959)*, çev. B. Fink, ed. J.-A. Miller. New York: W. W. Norton & Company.
- Leader, D. (2008) *The New Black: Mourning, Melancholia and Depression*. Londra: Penguin
- Sipress, D. (27 Nisan 2020) [Cartoon]. <https://www.newyorker.com/cartoons/issue-cartoons/cartoons-from-the-april-27-2020-issue>
- Swales, S., Owens, C. (2019) *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan: On and off the Couch*. New York: Routledge.
- Vanheule, S. (2017) *Psychiatric Diagnosis Revisited: From DSM to Clinical Case Formulation*. Londra: Palgrave Macmillan.



## Bölüm 2

---

# Gösteren ve Gerçek Arasında

## Depresif Deneyimler Üzerine

Stijn Vanheule

### Giriş

Psikiyatrik hastalıkların yaygınlığını inceleyen araştırmacılar, genel nüfusta majör depresyonun yaşam boyu yaygınlık oranının %12 ila %17 arasında olduğu sonucuna varmıştır (Angst, 1997; Lepine ve ark., 1997). Depresif deneyimlerin günümüzde önceki zamanlara göre gerçekten daha yaygın olup olmadığı net olmasa da, bu tür deneyimlere ilişkin öznel farkındalığın arttığı tartışılmazdır (bkz. Ehrenberg, 1998). “Depresyon” çağdaş söylemimizde dolaşımda olan popüler bir gösterendir. Genellikle insanların şikayetlerini ifade eden bir “point de capiton” olarak işlev görmektedir. O, insanlara seslenen bir ana gösterendir (Miller, 1996-97, 21 Mayıs 1997 tarihli oturum). Sonuç olarak, psikanalistlerin depresif şikayetler konusunu kavramsallaştırmaları, bunların nasıl oluştuğunu belirlemeleri ve klinik olarak nasıl ele alınabileceklerini araştırmaları gerekmektedir.

Lacan depresyon ve depresif şikayetler konusuna çok az ilgi göstermiştir, ancak bu onun (ve Lacan'ı takip eden birçok analistin) bu şemsiye kavramı eleştirel bir şekilde değerlendirmesini engellememiştir. Depresyon hakkındaki en açık yorumu 1974 tarihli *Television* adlı çalışmasında bulunabilir (bkz. Lacan, 1974/1990, s. 26) ve burada depresyonun bir hastalık olduğu fikrini eleştirir. Hüznü şeyleştirerek ve ona bir durum statüsü atfederek, onun bir hastalık ya da bozukluk olduğu inancını harekete geçiririz. Bu tür yorumlar aldatıcı ve yanlış yönlendiricidir. Depresyonun gizli bir durum olduğu ve bu şekilde tedavi edilmesi gerektiği fikrini doğururlar. Aksine, her afektif durum gibi, depresif deneyimler de beden ve konuşma arasındaki karşılaşma ya da çatışma açısından incelenmelidir. Konuşma bedeni etkiler ve bunun tersi de geçerlidir. Bu noktada, depresif deneyimlerin bütün afektif deneyimlerden sadece biri olduğunu göz önünde bulundurarak, onun etkisini ayırt edebiliriz. Lacan (1974/1990) *Television*'da depresif deneyimlerin “*Bien-dire*'in görevinden” (s. 26) bir geri çekilmeyle beraber ortaya çıktığını öne sürer. Kişinin kendi işleyişinde bilinçdışının tezahürlerini ihmal etmesi ve yaşamda meydana gelen meselelerle ilgili olarak kendini bir özne biçiminde ifade etmekten kaçınması, depresif deneyimlerin üreme zeminini oluşturur.

Bu bölüm depresyon kavramının ve onun çeşitli başarısızlıklarının bir eleştirisine girmeyecek, bunun yerine *nevrozdaki depresif deneyimlerin* yapısına odaklanacaktır. Bunu yapmak için, Lacan'ın *Television*'daki depresif deneyimler hakkındaki temel yorumunu, on yıl önce Seminer X'da (Lacan, 1962-63) Freudcu ketlenme-semptom-kaygı üçlüsü (bkz. Freud, 1926) etrafında kurduğu karmaşık zemin (yani zorluk/hareket matrisi) açısından inceleyeceğiz. Benim okumama göre, zorluk/

hareket matrisinin sol sütunu, depresif deneyimlerin ima ettiği konumu, betimleyici psikiyatri tarafından gözlemlenen semiyolojik özelliklerin ötesine yerleştirmemize yardımcı olmaktadır. Lacan'ın tartışılan kavramlara verdiği tipik bükülme ile matris, depresif deneyimleri, bu sorunların zayıf simgesel eklemelenmenin ifadeleri olduğu yönündeki temel fikrine daha spesifik olarak bağlamamızı sağlar. Dahası, bu matrisin psikanalitik seanslarda yapılması gereken klinik ön çalışmayı netleştirmemizi sağladığını ileri sürüyorum.

### Fenomenolojik gözlemler

Öncelikle Lacan'ın çağdaşları ve Fransız psikiyatrisinden çalışma arkadaşları olan Ey ve Minkowski'nin depresyon ve melankoliye dair fenomenolojik gözlemlerine kısaca değinelim (Allen, 2001).

Ünlü psikiyatri ders kitaplarında Ey ve arkadaşları (1967) depresyonu oluşturan üç temel özelliği ayırt ederler: üzüntü ("thymia", "tristesse"), ketlenme ve manevi acı ("douleur morale"). En önemli özellik olarak kabul edilen üzüntüye, sinirlilik, iğrenme ve umutsuzluk hisleriyle işaret edilir. Ketlenme, zihinsel ve fiziksel faaliyetlerin engellenmesi veya yavaşlatılması anlamına gelir ve başkalarından uzaklaşma, yorgunluk ve harekete geçememe ile sonuçlanır. Manevi acı, kendini suçlama, kendini cezalandırma, kötümserlik ve suçluluk duygularını ifade eder.

Fenomenolojik yaklaşımda, bu deneyimsel özellikler tipik olarak genel bir düzenleyici ilkeye, dünyada belirli bir orada-oluşa bağlanır (bkz. Widlöcher, 1995, s. 60-74; Fuchs, 2001) ve hem Minkowski (1933) hem de Ey'e (1954) göre zamansal düzensizliğe dayanır. Onlara göre depresyon bir zaman hastalığıdır ve normal zaman algısının askıya alınmasıyla bağlantılıdır.

Bu, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayrımın askıya alınması ve hastanın zamanın akışının tersine döndüğü izlenimiyle kendini gösterir. Buna göre depresyon bir yavaşlama, durgunluk ve monotonluk durumu olarak düşünülür. Ritim kaybolur, eylemler felç olur ve sonuçta atalet ortaya çıkar.<sup>1</sup>

Lacan bu fenomenolojik gözlemlere sadece değinmiş olsa da,<sup>2</sup> benim yorumuma göre, onun zorluk/hareket matrisinin sol sütunu depresif şikayetlerin bu bileşenlerini konumlandırmak için alternatif bir çerçeve içermektedir.

### Matris

Zorluk/hareket matrisi üç sütun ve üç satırdan oluşan basit, iki boyutlu bir tablodur ve oklar kişinin ilgili boyutun hangi derecesinde olduğunu gösterir (bkz. Şekil 2.1). Tablonun kendisi, fenomenolojik<sup>3</sup> kökleri nedeniyle dikkat çeken dokuz klinik belirtiyi içermektedir.

<i>Mouvement/</i> Hareket:  Dürtü yoğunluğu	<i>Difficulté/Zorluk:</i> Gösteren tarafından yapılan müdahalenin düzeyi		
	Ketlenme ( <i>Hemmung</i> )	<i>Empêchement</i> Engel	<i>Embarras</i> Sıkıntı
	Duygu	<i>Symptôme</i> Semptom	<i>Passage à l'acte</i>
	<i>Émoi</i> Bunalım	<i>Acting-out</i>	<i>Angoisse</i> Anksiyete ( <i>Angst</i> )

Şekil 2.1 Zorluk/hareket matrisi

Lacancı zorluk/hareket matrisini anlamamız için önemli olan her iki vektörün de anlamıdır.<sup>4</sup>

Lacan (1962-63, s. 7) *hareket* fikrini Küçük Hans'ın fobik nesnesiyle ilişkilendirir: çıkardığı gürültüyle Hans'ı korkutan at (*"Krawall machen"*). Hareket, atın şaha kalkması ve Hans'ın atların düşmesiyle ilgili gözlemiyle bağlantılıdır (bkz. Lacan, 1994, s. 348). Bu metafor doğrultusunda, hareket boyutu Freudcu *Triebregung*'u ifade eder; anlık olarak bedene hücum eden dürtünün nabzı. Hareketi Freud'un (1915) dürtü ile ilişkilendirdiği dört terim –yani baskı, köken, nesne ve amaç– açısından ele alırsak, Freud'un bir etkinlik biçimi ve bir “motor moment” olarak tanımladığı baskı (*"Drang"*) ile ilgili olduğu sonucuna varabiliriz. Baskı, dürtünün geriliminin ima ettiği güç ve kuvvet derecesini ifade eder. Lacan'ın diyagramında ise hareket, dürtü yoğunluğuna gönderme yapar.

Lacan 1960'lerde kendi kavramlarını kullanarak, hareket düzeyinde Gerçek'in baskı yaptığını öne sürer. Ona göre, hareketin niteliği Gerçek için esastır (Lacan, 1964-65, 5 Mayıs 1965) ve bedensel *jouissance* beden deneyimimiz üzerinde ısrar ettiğinde baskı yapar.

Seminer XX'de Lacan hareket sorununa geri döner ve Freud'un eserlerinde hareket kavramının uyarımla bağlantılı olduğunu belirtir. Uyarım bedeni kışkırtıcı şekillerde harekete geçiren bir *jouissance* üretir: “Uyarım, ondan kurtulmak amacıyla hareketi kışkırtır” (Lacan, 1975, s. 58, benim çevirim).<sup>5</sup> Eğer bu başarısız olursa, giderek dayanılmaz hale gelen bir baskı anlamına gelecektir.

İnsanlar olarak bu fazlalığa yanıt vermemizin tipik araçları gösteren ve Öteki'dir; yani simgesel boyut ve bununla birlikte gelen çeşitli konuşma ve dilsel ifade kaynaklarıdır, ancak gösterenin sağladığı çözüm yalnızca kısmi bir çözümdür. *Zorluk*

boyutu, Gerçek düzeyinde karşı karşıya kalınan dürtünün yoğunluğunu anlamlandırmaya yönelik bu girişime işaret eder. Bedenin hareketinin Öteki'nin gösterenleri açısından ne derece eklemlendiğini ifade eder. Konuşmanın yapılandırıcı ve kastre edici bir işlevi olduğu varsayıldığında, Öteki kendimizi bölünmüş özneler olarak oluşturduğumuz yerdir. Bu gerçekleşir gerçekleşmez, bilinçdışı boyutu oluşur.

Zorluk vektörünün sağ tarafı, Öteki'nin çok fazla mevcut olduğu ("gösterenin çok fazla olduğu" [Lacan, 1962-63, s. 78]) bir duruma işaret eder. Bu durumda, hareket eden beden ile Öteki arasındaki ilişkide bir eksiklik –yani, kaygı– vardır ve acı, Öteki'nin ısrarcı arzusuyla ilişkili olarak şekillenecektir.

Öte yandan vektörün sol tarafı, gösteren tarafından yalnızca asgari düzeyde yapılandırmanın olduğu bir "yetersizlik" ("gösterenin azlığı" [Lacan, 1962-63, s. 78]) durumuna işaret eder.

Bu zorluk/hareket ya da gösteren/dürtü matrisinden yola çıkarak, bir öznenin, hareket eden bedenin dürtüsü ve Öteki'nin Gerçek'inin kesişiminde eklemlenmesinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, her iki vektör arasındaki bu konumlanma aynı zamanda nesne *a*'ya göre bir pozisyon almayı ve sonuç olarak arzulayan bir özne sıfatıyla belirli bir yapılanmayı ima eder. Lacan daha 1960'larda *a* nesnesini Öteki tarafından bölünen bedensel jouissance'ın, dolayısıyla kastrasyonun kalıntısı olarak değerlendirmiştir. Nesne *a*, Gerçek (bkz. "hareket"), Öteki'yle (bkz. zorluk) karşılaştığında beden düzeyinde kalan şeydir, hiçbir gösterenin temin edemeyeceği bir artıktır: "Bir şey bilme sınırına gelir gelmez, bir şey kaybolur ve bu kaybolan şeye yaklaşmanın en sağlam yolu onu bedensel bir parça olarak düşünmektir" (Lacan, 1962-63, s. 134). Gerçekten de, Lacan'ın Öteki'nin boyutuna zorluk niteliği atfederek

vurguladığı, gösterenin tüm kullanımlarına içkin radikal bir yetersizlik söz konusudur.

Matrisin kategorilerini tartışırken Lacan esas olarak öznenin nesne *a* karşısındaki konumunun kendine has yönleriyle ilgilenir. Özne/nesne *a* ilişkisine olan bu ilgi Lacan'ın yaklaşımını hem "Erlebnis" (deneyim) düzeyine bağlı kalan fenomenolojik yaklaşımdan (Lacan, 1962-63, s. 163) hem de psikik deneyimin şekleştirilmesine bağlı kalan genel psikolojik ya da psikiyatrik yaklaşımdan ayırır. Lacan'a göre, özne ve nesne *a* arasındaki mantıksal ilişki tüm fenomenolojinin öncülüdür.

### Öteki'nin Depresyonu

Şimdi sol sütundaki üç kategoriye inceleyeceğiz: "ketlenme", "duygu" ve "bunalım". Belirtildiği gibi, bu kategorilerin depresif deneyimlerde ima edilen yapısal konumu yansıttığını öne sürmekteyim. Bu kategoriler sırasıyla fenomenolojik kategorilerin Lacancı karşılıklarıdır: "ketlenme", "üzüntü" ve "manevi acı".

Her üç kategori de Öteki'nin görece yokluğunu, yani zorluk vektöründe gösterenin ifade edici kullanımında artan zorluğu yansıtmaktadır. Dolayısıyla, bu durumda *simgesel Öteki'nin depresyonda olduğu* ve en nihayetinde, *öznenin gösterenler zincirinde tezahür etme yoluyla gerçekleşmesinin* söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Bu düşünce çizgisini takiben, depresif mesele, gösterenin kullanımına içkin olan bölünme ve çatışmanın yokluğunu yansıtır. Gerçek, etkilenmiş bedeni sahneye sürer, ama o eklemlenmiş gösterenlere istinaden güç bela yer değiştirir, ki bu gösterenler en başta hareketi neyin kışkırttığını ifade etmek için üretilirler. Özneyi etkileyen olaylar ve bağlamlar etrafında soru ve fikirleri dile getirme gibi zor bir iş ortaya

çıkıştır. Neredeyse hiç ilerleme kaydedilmez. Gerekli hareket gösteren zinciri tarafından neredeyse hiç var edilmemektedir, bu yüzden depresyondaki kişi gösterenin öznesi olarak zar zor ortaya çıkabilmektedir. Freudcu terimlerle söyleyecek olursak, acı çeken özne, acı çektiği afektler üzerinde derinlemesine çalışma sürecine başlamak için gerekli simgesel kaynaklardan yoksundur. Bu da Öteki düzeyinde durağan bir konumla sonuçlanır. Gösterenlerin dolaşımı ve Öteki'nin anlamlandırma kapasitesi askıya alınır. Dolayısıyla dil, gerçekliğin düzenlenmesindeki metaforik değerini kaybeder. Bu durum, depresif şikâyetlerin karakteristiği olan monoton ve boş söylemde klinik olarak gözlemlenebilir.

Bunun en önemli sonuçlarından biri, depresif şikâyetin Öteki'yle ancak yüzeysel olarak bütünleşmiş olan rahatsız edici bir Gerçek'e işaret etmesidir. Dolayısıyla, anlamsız bir dünyanın dışlanmış gibi hissetme şeklindeki karakteristik depresif şikâyet oldukça isabetlidir. Etkilenmiş olma deneyimi zayıf bir şekilde ifade edilir ve acı büyük ölçüde beden düzeyinde bir provokasyon olarak hissedilir.

Lacan (1974/1990) depresyonu “ahlaki bir başarısızlık, ... yani düşünceyle ilgili ahlaki bir zayıflık” (s. 26) olarak tanımladığında, bu akıl yürütme çizgisi içinde kalır. Burada da depresif şikâyetin gösteren düzeyinde kusurlu olduğu düşünülür. Özne, kişinin kendisini bir özne olarak ortaya koymasının biricik aracı olan konuşmayı yeterince kullanmamakla hata yapmıştır.<sup>6</sup>

### Ketlenme, duygu ve bunalım

Ketlenme, duygu ve bunalım kategorileri, farklı bir hareket düzeyini ve *a* nesnesine karşı farklı bir konumu ima ettikleri



ölçüde farklılık gösterirler. Bu kategoriler, matristeki en uç kategori olan anksiyeteye karşı belirli bir duruşu ifade eder ve anksiyete tarafından tüketilmeye karşı kendini savunmanın farklı bir yolu olarak düşünülebilir.

*Ketlenme* kavramı Herbart ve Griesinger'in teorilerinin merkezinde yer almıştır (bkz. Smith, 1992). Onların öğrencisi olan Freud, bu kavramı tüm eserlerinde kullanmaya devam ettiği için, kavramın kaynağı da şüphesiz onlar olmuştur (bkz. Vanheule, 2001). Freud, kavramın depresif durumların ("*Depressionszustände*") anlaşılması için uygunluğunu belirttiği "Ketlenmeler, Semptomlar ve Anksiyete" (Freud, 1926) adlı eserinde kavramı en kapsamlı şekliyle ele alır. Freud ketlenmeyi "*bir ego işlevinin kısıtlanmasının* ifadesi" (Freud, 1926, s. 89) ya da nabız gibi atan dürtüye ("*Triebregung*") karşı savunmada "egonun işleyişinin bir kısıtlanması" (Freud, 1933, s. 83) olarak tanımlar. Özellikle ketlenebilen ego işlevleri cinsel işlev, yemek yeme, hareket etme ve çalışma becerisidir (Freud, 1926). Lacan ketlenmeyi işlev düzeyinde konumlandırarak Freud'u takip eder ancak kavramı bedenle ilişkilendirerek özgünleştirir ("Ketlenme . . . her zaman bir beden meselesidir" [Lacan, 1974-75, 10 Aralık 1974, benim çevirim]).

Bir ketlenme, birinin dayanılmaz bir itki tarafından alt edilmek üzere olduğunu ve ondan kaçtığını gösterir. Lacan ketlenmenin yer değiştirmiş bir arzu tarafından kontamine edilmiş bir işlevle ilgili olduğunu belirtir. Egonun işlevi, bu ikinci arzudan radikal bir şekilde kaçınma ve tüm işlevi felç ederek kendini ona karşı savunmayı tercih etmek anlamına gelebilir. Dolayısıyla ketlenme bir yapısal yanlış tanıma biçimidir, bir "görmeme" seçimidir (Lacan, 1962-63, s. 332). Hareket ettirilme ve herhangi bir simgesel eklemlenme olasılığına taş koyar

(“Simgesel gibi eklemelenen her şeye karşı ... bir set oluşturur” [Lacan, 1974-75, 13 Mayıs 1975, benim çevirim]).

Belirli işlevler, dürtünün baskısının nesneyi çevrelemek üzere tezahür ettiği alan olarak düşünülebileceğinden (bkz. Lacan, 1973), ketlenme, normalde hem özne hem de nesne arasında bir ayrımı garanti eden özne ve nesne arasındaki dinamik ilişkiyi koparmakla tehdit eder. Bu ayrımın ortadan kalkmasından doğabilecek ciddi sonuçlardan biri, arzusun yapısal olarak engellenmesidir. İkinci bir sonuç ise öznenin eklemelenmesinin/ ifade edilmesinin askıya alınmasıdır ki bu da bir amaçsızlık deneyimi üretir. Artık Öteki tarafından yapılandırılmayan ne de hareketin akışından etkilenmeyen özne, bundan böyle gösteren aracılığıyla kuşatılmayan bir nesnenin hiçliğine ve donakalmışlığına indirgenme riskiyle karşı karşıyadır. Böyle bir durumda, kişi en azından kısmen dışlanmış (“déchet”) konumuyla özdeşleşecektir (Lacan, 1975). Lacan (1962-63, s. 332) klinik olarak bu dışlanma konumunun riskli olduğunu, çünkü öznenin *a* nesnesinin hiçliğiyle etkin bir şekilde özdeşleştiği intihar gibi bir *passage à l'acte* ile sonuçlanabileceğini belirtir.

*Duygu* kavramı Lacan tarafından tam anlamıyla bir *ex-motion* (ölü-hareket) olarak yorumlanır: hareket düzeyinde parçalanma veya düzensizlik. Bu nedenle, Lacan kendisini duyguya atfedilen psikolojik anlamdan uzaklaştırır. Lacan’a göre duygu, kişinin nasıl başa çıkacağını bilmediği bir durum ya da görevle karşı karşıya kalmasının sonucudur (Lacan 1962-63, s. 332: “yanlış tanıma”). Deneyimsel düzeyde, bu yüzleşme felaket bir deneyime neden olur: Kişi ne yapacağını bilemez; Öteki’nde özneyi garanti altına alabilecek ya da yönlendirebilecek ve böylece destekleyebilecek hiçbir gösteren yoktur. Tam tersine, “duygu” Öteki’ndeki radikal eksiklikle yüzleşmeye karşılık

geldiğinden, Öteki'nin arzusunun *loşluğuyla* bir yüzleşme anlamına gelir. Hiçbir ortak faktör, özneyi Öteki'nin muammalı arzusuyla ilişkili olarak ifade etmez. Öteki'yle ilişkili olarak *a* nesnesine yönelik bir konumu ifade eden bilgi eksiktir ve bu da umutsuzluğa yol açar.

Lacan, Öteki'nin arzusu düzeyinde muammalı bir fazlalığın ortaya çıktığı bu durumu, *passage à l'acte* için hızlandırıcı bir faktör olarak görür. Dilin (ve metafor ve metonimi gibi dilsel işlemlerin) bir çapalama noktası olarak kullanılamaması nedeniyle, imgesel durgunluğun dayanılmaz bir duruma, Gerçek bir altüst oluşa dönüşme tehlikesi her zaman vardır.

Bunalım (“*émoi*”) kavramını tartışırken, Lacan ilk olarak *Triebregung*'ün Fransızca *émoi pulsionnel* olarak çevrilmesini eleştirir ve kavramın doğru anlaşılmasının etimolojik köklerini incelemeyi gerektirdiğini belirtir. Terimin izini eski Fransızca *émoyer* ya da *esmayer* fiillerine ve Latince *exmagare* fiiline kadar sürer ki bunların hepsi “zahmete katlanmak”, “korkmak” ve “etkinliğini kaybetmek” anlamlarına gönderme yapmaktadır.

Bunalım, kişinin kendisini harekete geçemeyecek ya da yanıt veremeyecek şekilde, iktidarsız olarak konumlandırması meselesidir. Bunalıma kapılan kişi, bir yandan yoğun bir şekilde harekete geçme, Gerçek düzeyinde radikal bir yüzleşme deneyimleme durumundadır. Bu durum, arzulayan bir öznenin tezahür edebilmesi için anlamlandırıcı eklemlenmeye yapılan bir çağrıdır. Öte yandan, dolu konuşma başarısız olur ve bu da öznenin altını oyar. İşte o zaman, *a* nesnesi şiddetli bir şekilde infilak eder. Lacan (1962-63, s. 312) bu durumu açıklamak için, rüyasında ağaçta oturan kurtları gördüğünde donup kalan Freud'un Kurt Adam'ına atıfta bulunur. Bu rüya aslında ebeveynleri arasındaki ilk sahneye tanıklık ederken verdiği

benzer bir felç tepkisine gönderme yapar. Bu sahne onu yoğun bir şekilde etkilemiş olsa da, bunu kavrayamamış (bunun için bir gösterenden yoksundu) ve dolayısıyla kendini arzulayan bir özne olarak ortaya koyamamıştı. Kurt Adam vakasında, nesnenin ortaya çıkışı anal düzeyde gerçekleşmiştir –ki bu tipik olarak obsesif nevrozda görülen bir durumdur.<sup>7</sup> Küçük çocuğun ebeveynleri arasındaki ilişkiye tanık olurken dışkılamasında ve arzusunun daha sonraki anal saplantılarında bunalım gözlemlenebilir.

Depresyonda bunalım tipik olarak ses düzeyinde, yani süper-egonun buyurgan sesi aracılığıyla ortaya çıkar.<sup>8</sup> Bu durumda nesne *a*, bir dizi kesintili buyruk biçiminde özneyi istila eder. Lacan bir yandan bu emirleri Öteki'nin arzusunun ve anlamlandırıcı bir teşekkül olarak Öteki'ndeki eksikliğin doğrudan bir tezahürü diye görür. Öte yandan ise, anlamsız buyruklar Öteki'nin ezici arzusunun ve bu arzusun ima ettiği anksiyetenin bir modellemesi ve çözümü anlamına gelir. Süperregonun emirlerinden kaynaklanan suçluluk duyguları, başka türlü kaygıyla sonuçlanacak olan *jouissance*'ı sınırlar.

Lacan (1962-63) Ego-İdeali'ni –"Öteki'nin içe yansıtmaya en uygun kısmı" (s. 333)– bunalım düzeyinde konumlandırır. Ego-İdeali, egoyu yönlendiren ve ideal imgelerin şekillendiği Öteki'nin bir özelliğidir: ideal egolar (bkz. Lacan'ın çifte aynası). Kendine Ego-İdeali'nin konumundan bakmak egonun gücünü olumlar. Bu bağlamda, nesne *a* olarak ses, ideal düzeyinde gösterene eşlik eder. Depresyonda, süperregonun acımasızlığı ise Ego-İdeal'inden ayrışmayla başlar. Süperregonun faaliyeti tipik olarak Ego-İdeal'ini egoya karşı oynamaktan ibarettir ve bu da öznenin iktidarsızlığının teyidiyle sonuçlanır.

## Depresif deneyimler üzerine ön çalışma:

### Öteki'nin rehabilitasyonu

Depresif şikayetlerin pençesindeyken psikanalitik çalışmaya başlamak oldukça sallantılı bir iştir. Analizin gerçekleşmesi için, Öteki düzeyindeki durgunlukta bir değişim gereklidir, böylelikle öznenin eklemlenişi/ifade edilişi yeniden ön plana çıkar. Bu da genellikle kişisel psikanalizin öncesindeki ön görüşmeler döneminde analistin aktif ve biraz da zorlayıcı bir rol oynamasını gerektirir. Bu son bölümde, Lacan'ın kendi klinik pratiğine geri dönerek bu fikri detaylandıracağız.

Herhangi bir tedaviyi önceleyen, bir ön görüşme dönemindeki mesele, öznenin Öteki aracılığıyla sıkıntısına çözüm aramaya ilgi duymamasıdır. Bu, depresyonu olan hastalar arasında yaygın bir sorundur –ne de olsa Öteki'nden kopma, depresyonun temel özelliğidir. Bir analiste başvuranlar genellikle sadece belirsiz bir talepte bulunurlar ve konsültasyonlarının amacı sıklıkla sadece ailelerini veya arkadaşlarını teskin etme girişimidir. Tipik olarak, konuşmaları boştur ve depresif duygularla boğulmuşlardır. Bu durumlarda, ön çalışma ilk olarak analistin konuşmanın ve analitik seansların gücüne olan inancının iletildiği bir çalışma ilişkisinin kurulmasından oluşur. Daha sonraki seanslar için bir temel oluşturmak amacıyla, acı veren konuları bu acıyı dile getirmeyi amaçlayan kelimelerle ele almanın önemi simgesel olarak kabul edilmelidir. Bu ancak analistin analitik çalışmaya katılma arzusunu açıkça ortaya koyması ve analizanın konuşmasını dikkatle dinlemesiyle mümkündür. Lacan ile analizden geçen Fransız psikanalist Jean Clavreul, Lacan'ın kendi vakasında tam olarak bunu yaptığını belirtir: “Lacan benim zorluklarla dolu olmama ya da umut dolu olmama odaklanmadı, sadece ne söylediğimle ilgilendi” (bkz.

Weill ve diğerleri, 2001, s. 31, benim çevirim). Odak noktası Clavreul'un psikolojik deneyimleri değil, ama *onun zorluklarını fiilen dile getirmesidir*. Clavreul, seanslar başladıktan kısa bir süre sonra hastaneye kaldırıldığında, Lacan analitik seansların devam edebilmesi için onu hastanede yaklaşık 20 kez ziyaret etmiştir. Lacan bunu yaparak, bu zorlu ekleme/ ifade etme çalışmasının durmayacağından emin olmak için yaptığı yatırımı açıkça göstermiştir.

Kendisi de depresif şikayetleri nedeniyle Lacan'a başvuran Gérard Haddad (bkz. 2002, s. 18, 32, 43, 67), Lacan'ın titiz dinleyişine ve analizanın konuşmasına duyduğu saygıya dikkat çeker. Haddad, Lacan'ın ilk seanslardaki sıcaklığını hatırlar ve Lacan'ın kendisiyle çalışma arzusunu açıkça ifade ettiğini anlatır. Örneğin, iş seyahati nedeniyle seanslara erken bir ara verdikten sonra Lacan'ı aradığında, Lacan oldukça ısrar etmişti: "Tamam, yarın başlıyoruz, *çünkü bunu yapmak zorundayız*."

Böyle bir *dolu konuşma* sürecini kurmak zorluklar olmaksızın olmaz. Depresif şikayetlerle mücadele genellikle analistin söylemsel konumunu bir nesne *a* olarak yorumlama eğilimini beraberinde getirir ki bu da her zaman gösteren düzeyinde ve imgesel bir şekilde bir eksiklik anlamına gelir. Dolayısıyla, suskunlukların ve divanı kullanmaya erken geçişin analistin ilgisizliğinin işareti ya da öznenin umutsuzluğunun teyidi olarak yorumlanması riski vardır. Bu bağlamda iletilmesi gereken mesaj, simgesel Öteki'nin öznenin temellendiricisi olduğudur. Bu da analiste, bedeni hareket ettiren şeyin ifade edilmesini kolaylaştıracak şekilde hazır bulunma görevi verir.

Ön konuşmalar Lacan'ın (1991b, s. 35, 37) "histerizasyon" olarak adlandırdığı, hoşnutsuzluk üreten bir sorun için kendine bir Öteki'ni muhatap alma eylemini üretmeyi amaçlar.

Analizin başlangıcı, analizan adayının sorununun semptomatik olduğuna ve anlam ve hakikat içerdiğine inanmasını gerektirir (bkz. Lacan 1974-75). Bu, kişinin sorunlarına yönelik tutumunda bir değişiklik anlamına gelir çünkü depresif fenomenler tipik olarak özneyi aşar ve ezici sorunlarla ilgili olarak felçli kalan pasif bir gözlemci konumunu ima eder (Vanheule, 2016). Analistin ön müdahaleleri, bu durgunlukla Öteki düzeyinde yüzleşmek zorunda kalacak ve hoşnutsuzluğu işaret etme girişimlerinden oluşacaktır. Analist, dilin yeniden canlandırılmasını (bkz. Kristeva, 1993) ve yeniden metaforlaştırılmasını hedeflemelidir; bu sayede gösterenler duygunun, hareket etmenin Gerçek’iyle ilişkilendirilir. Bu, analistin hoşnutsuzluğun adlandırılmasını etkin bir şekilde kolaylaştırması ve adlandırılan hoşnutsuzluğu çağrışımsal olarak detaylandırarak analizanı stimule etmesi gerektiği anlamına gelir. Böyle bir *adlandırma* ve onun çağrışımsal detaylandırılması, depresif deneyimlerin ifade edilmesine yönelik kayıtsızlık ve ilgisizlikle çelişir.

Bu adlandırma süreci, her ikisi de Lacan’dan analizden geçen psikanalistler Catherine Millot (2001) ve Gérard Haddad’ın (2002) kitaplarında klinik olarak örneklendirilmiştir.

Millot, Lacan’a, kaygıyla karışık süreğen bir kafa karışıklığı durumu, ketlenme hali ve ölümle yoğun bir şekilde meşgul olma olarak tanımladığı bir sorun nedeniyle başvurmuştur. Lacan, Millot’nun tanımlamalarına, daha önce kullandığı gösterenler zinciriyle yakından bağlantılı bir gösteren sunarak tepki verir: “Lacan bana felsefenin içinden yanıt verdi, yani mistisizmde daha iyi bir şey bulamadığım için zaten yönümü aradığımı yerden” (Millot, 2001, s. 16). Lacan, ona tarif ettiği sorunun “*Gelassenheit*” (kelimenin tam anlamıyla: durgunluk, soğukkanlılık veya dinginlik) olduğunu söyledi; bu kavramı Millot’nun

o sıralarda eserlerini yoğun bir şekilde okuduğu Alman mistik Üstat Eckhart'tan ödünç almıştı (Millot, 2001, s. 16). Ona en olumsuz deneyimlerini anlattığında, şöyle tepki verdi: "Orada karşılaştığın şey aşktır" (Millot, 2001, s. 16). Daha sonra, hayatındaki zor bir konu hakkında kara kara düşünürken, ona şu şekilde tepki vermiştir: "Kimseden imkansız başarıması beklenmez" (Millot, 2001, s. 17). Bu tepkiler hem kafasını karıştırmış (yani onu boş bir söylemden koparmış) hem de ilerlemesi için ona gösterenler alanı içinde bir dayanak noktası vermiştir: "Adını koyarak kabul edilemez görünen şeye meşruiyet kazandırdı" (Millot, 2001, s. 17).

Haddad analize girdiğinde zamanda yönünü kaybetmiş olma ve daha spesifik olarak her şey için çok geç kalmış olma meselesiyle boğuşuyordu. İlk seanslardan birinde bu fikri ortaya attığında ve analize çok geç başladığını, çok geç doğduğunu ve bundan üzüntü duyduğunu iddia ettiğinde, Lacan bu hissin yapısının bir özelliği olduğunu ve buna geri dönmeleri gerektiğini söyleyerek tepki gösterdi. Lacan seansı kapatırken ekledi: "Kişi psikanalizle asla çok geç karşılaşmaz" (Haddad, 2002, s. 99). Bu ifade Haddad'ın kafasını karıştırdı ama aynı zamanda sorunlarını gösteren aracılığıyla ifade etme girişimine devam etmesi için onu teşvik etti: "Bu, ketlenmelerimde kökten bir temizlik işlevi gördü; daha sonra hala görmezden geldiğim çılgın misyona girişmemi sağlayan destek oldu, aslına bakılırsa bir analize başlamayı istemiştim" (Haddad, 2002, s. 99). Lacan, aslında Haddad'ın tutunduğu temel bir ilkeyle gelişen böylesine umutlu bir iddiayı formüle ederek bir dönüşüm yaratmıştır: Depresif durgunluk yaratıcı keşfe dönüşmüştür.

Seminer X'da geliştirilen tabloya dayanarak, durgunluğa meydan okuma eyleminin ketlenme, duygu ve bunalıma dair



öznel durumu değiştirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz. Analist, zorlukların dile getirilmesinde aktif destek sağlayarak, hoşnutsuzluğun adlandırılmasını kolaylaştırarak ve dolu bir konuşma gerçekleştirmek için açık bir istekle hazır bulunarak, Öteki'nde ve aslında analizin kendisinde, özneyi gösteren aracılığıyla dile getirme işini üstlenmeye iten bir demirleme noktası sunar. Bu değişim, ketlenmelerin, duyguların ve bunalımın semptomatik değerinin tanındığı anlamına gelir. Seminer X'da Lacan (1962-63) ketlenmeyi şu şekilde tanımlar: "ketlenmek müzede saklanan bir semptomdur" (s. 10). Bu, Öteki düzeyinde dolaşımdan çıkarılan potansiyel bir semptomdur. Adlandırma ise bunun tam tersini, dışlanan unsurla bağlantılı gösterenlerin bir araya getirilmesini amaçlar. Bu nedenle, simgesel adlandırma yoluyla öznenin sol sütundan tablonun merkezi kategorisine, yani semptoma doğru yönünü çevirdiğini ve bunun da psikanalizin başlayabileceği nokta olduğunu iddia etmekteyiz.

### Notlar

- 1 Lacan, çağdaşlarının çalışmalarına pek atıfta bulunmaz. "Propos sur la causalité psychique"de (1946), Ey'in organodinamizmini, dinamik zihinsel faktörler ile organik bir alt tabaka arasında paralellik kurma girişimini eleştirir. Minkowski'nin "Le temps vécu" adlı kitabının bir incelemesinde Lacan (1935), Minkowski'nin fenomenolojik yaklaşımını eleştirir.
- 2 Örneğin, Lacan (1935, s. 431, benim çevirim) Minkowski'nin "Le temps vécu" adlı eserine yazdığı eleştiride Minkowski'nin betimlemeleri hakkında şunları söyler "Burada esas gibi görünen tek şey . . . depresif durumlarda deneyimlenen zamanın yitimidir".
- 3 Seminer boyunca Lacan, ortaya koyduğu klinik kategorileri belirtmek için sıklıkla "fenomen" kavramını kullanır.
- 4 Lacan bu matrisi Seminer X'un başında tanıtır ve sonunda ona geri döner. Bu şema Lacan'ın yazılarında hiç kullanılmamış ve sonraki seminerlerinde de çok az değinilmiştir. Hassoun'un (1995) bu iki boyut

için yaptığı açıklamaya katılmıyorum. Her iki boyuttaki üç aşamanın sırasıyla imgesel, simgesel ve gerçeği gösterdiğini iddia ediyor, ancak bu yorum onuncu seminerin bağlamına dayanmıyor. Harari (2001) Seminer X üzerine yazdığı kitapta ne yazık ki her iki boyutun kesin anlamını yeterince derinlemesine ele almaz, Razavet (2000) de Seminer X üzerine yaptığı yorumlarda bunu yapmaz.

- 5 Miller (1997-98, 19 Kasım 1997) "Inhibitions, Symptoms and Anxiety" üzerine yaptığı yorumlarda hareket fikrini Freudcu haz ilkesine bağlar. Lacan'ın bu metne ilişkin yorumlarına paralel olarak Miller da iki boyutun iş başında olduğunu fark eder: bir yanda kurgu ve gösteren boyutu, diğer yanda ise Gerçek ve dürtü boyutu (bkz. Miller, 1997-98, 19 Kasım 1997, 10 Aralık 1997).
- 6 Lacan burada açıkça Dante'nin "İlahi Komedya"sına atıfta bulunmaktadır; burada Dante "Inferno" bölümünde (Canto 30, satır 139-144) konuşmamak ile üzüntü arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktadır.
- 7 Histerik nevrozda, bunalım öncelikle sözlü düzeyde kendini gösterecektir. Bu durum, Freud'un ilk sahnesine aşağıdaki tepkiyi veren Katharina vakasında gözlemlenebilir: "Boğazım sanki boğulacaktım gibi sıkılıyor" (Freud, 1895, s. 126).
- 8 Ayrıca Lacan'ın süperegoyu ses düzeyinde, Öteki'nin alanının ötesinde konumlandığı grafiğe bakınız (Lacan, 1991a).

## Referanslar

- Allen, D.F. (2001). Lacan aurait cent ans. *Evolution psychiatrique*, 66, 199–202.
- Angst, J. (1997). Epidemiology of depression. A. Honig ve H.M. Van Praag (ed.), *Depression* içinde. New York: John Wiley.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi : Dépression et société*. Paris : Odile Jacob.
- Ey, H. (1954). *Etudes psychiatriques*. Paris : Desclee de Brouwer.
- Ey, H., Bernard, P., Brisset, Ch. (1967). *Manuel de psychiatrie (3. basım)*. Paris : Masson.
- Freud, S. (1895). Studies in hysteria. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt II içinde. Londra: Hogarth Press.
- Freud, S. (1915). Instincts and their vicissitudes. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XIV içinde (s. 109–140). Londra: Hogarth Press.

- Freud, S. (1926). Inhibitions, symptoms and anxiety. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XX içinde (s. 77– 175). Londra: Hogarth Press.
- Freud, S. (1933). New introductory lectures on Psycho-analysis. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XXII içinde. Londra: Hogarth Press.
- Fuchs, T. (2001). Melancholia as a desynchronization. Towards a psychopathology of interpersonal time. *Psychopathology*, 34, 179–186.
- Haddad, G. (2002). *Le jour où Lacan m'a adopté*. Paris : Grasset.
- Harari, R. (2001). *Lacan's Seminar on "Anxiety", an Introduction*. New York: Other Press.
- Hassoun, J. (1995). *La cruauté mélancholique*. Paris : Aubier.
- Kristeva, J. (1993). *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris : Fayard.
- Lacan, J. (1935). Compte rendu de E. Minkowski 'Le Temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychologiques'. *Recherches Philosophiques*, 5, 424–431.
- Lacan, J. (1946). Propos sur la causalité psychique. *Ecrits* (s. 151–193). Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1962–1963). *The Seminar, Book X, Anxiety*. Cambridge & Malden: Polity, 2014.
- Lacan, J. (1964–1965). *Le Séminaire XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Yayımlanmamış.
- Lacan, J. (1965). La science et la vérité. *Ecrits* (s. 855–877). Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. J.A. Miller (ed.). Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1974–1975). *Le Séminaire XXII, RSI*. Yayımlanmamış.
- Lacan, J. (1975). Intervention dans la séance de travail « Sur la passe » du samedi 3 novembre 1973. *Lettres de l'Ecole freudienne*, 15, 185–193.
- Lacan, J. (1990). *Television*. New York ve Londra: Norton. (Orijinal eser 1974 tarihli)
- Lacan, J. (1991a). *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*. J.-A. Miller (ed.). Paris : Seuil. Lacan, J. (1991b). *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. J.-A. Miller (ed.). Paris : Seuil.
- Lacan, J. (1994). *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*. J.-A. Miller (ed.). Paris : Seuil.
- Lepine, J.P., Gastpar, M., Mendlewicz, J., Tylee, A. (1997). Depression in the community: the first pan-European study DEPRES (Depression Research

- in European Society). *International Journal of Clinical Psychopharmacology*, 12, 19–29.
- Miller, J.-A. (1996–1997). *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique*. Yayınlanmamış seminer.
- Miller, J.-A. (1997–1998). *Le partenaire-symptôme*. Yayınlanmamış seminer.
- Millot, C. (2001). *Abîmes Ordinaries*. Paris : Gallimard.
- Minkowski, E. (1933). *Le temps vécu*. Paris : d'arthey.
- Razavet, J.-C. (2000). *De Freud à Lacan. De roc de la castration au roc de la structure*. Paris : De Boeck.
- Smith, R. (1992). *Inhibition: History and Meaning in the Sciences of Mind and Brain*. Londra: Free Association Books.
- Vanheule, S. (2001). Inhibition: 'I am because I don't act'. *The Letter*, 23, 109–126.
- Vanheule, S. (2016). Capitalist discourse, subjectivity and Lacanian Psychoanalysis. *Frontiers in Psychology*, 7, 1948. doi: 10.3389/fpsyg.2016.01948.
- Weill, A.D., Weiss, E., & Gravas, F. (2001). *Quartier Lacan*. Paris : Denoël.
- Widlöcher, D. (1995). *Les logiques de la depression*. Paris : Fayard.

## Bölüm 3

---

### Unutma ve hatırlama

Russell Grigg

Yas tutmak nedir? Bir insan sevdiği birini kaybettiğinde... yani gerçekten sevdiği birini kaybettiğinde yaşadığı şey nedir? Ve başka bir soru. Artık yas tutmamak nedir? Sevmiş ve kaybetmiş olan kişi, nihayet mateminin üstesinden geldiğinde kendini “sonunda” nasıl bir durumda bulur? Söylendiği gibi, kişi “hayatına devam edebildiğinde”? Kişi kaybını atlatmış mıdır? Bir anlamda, evet, elbette, kişi kaybını atlatmıştır. Ancak bu, kişinin kaybettiği kişiyi unuttuğu anlamına gelmekte ise, o zaman hayır, kaybettiği sevilen kişi unutulmamıştır. Kaybın acısı azalsa bile, hatırası kalır.

Benim savunduğum şey, yas tutmanın sonunda kaybedilen kişinin unutulmaması, bilakis anılmasıdır. İşte benim bahsetmek istediğim de bu anmadır.

Freud, konuyla ilgili klasikleşmiş makalesinde yas hakkında çok tuhaf bir şey söyler. Tezi biliyorsunuz: Yasta, libidonun

nesneye bağlı olduğu anıların her biri gündeme getirilir ve bunlara aşırı şekilde yatırım yapılır, böylece libido kendini ondan ayırabilir ve sürecin sonunda ego “tekrar özgür ve ketlenmemiş” olabilir (Freud, 1917, s. 245). Bu iddiaya karşı çıkıyorum: Açıkçası bu o kadar yanlış bir yorum ki, Freud’un bu yorumu yapmış olmasını ilginç buluyorum. En sıradan gözlemci için bile, yasın daima geride izler bıraktığı aşikardır, bunlar genelde sevilen kişiyle ilgili acı verici anılardır. Bu anıların acısı zamanla körelse de, yıldönümleri gibi özel anlarda yeniden ortaya çıkmaya meyillidir, tıpkı en beklenmedik şeylerle bağlantılı olarak ortaya çıkabilecekleri gibi: bir film, bir giysi, bir tatil anısı, bir şarkı, hatta yeni bir aşk. Kayıp bir nesne nadiren tamamen ortadan kaybolur; bir zamanlar sevilmiş ve kaybedilmiş bir nesne muhtemelen bir iz bırakmadan asla terk edilmez. Yine de Freud’a göre yas, kişinin kayıp nesnenin anılarına olan bağlılığını terk etme sürecini içerir ve bu süreç ne kadar yavaş ve acı verici olursa olsun, eski duruma geri dönüş olacaktır. “Normal durumda”, nesneye yatırılan libidonun geri çekilmesi ve yeni bir nesneye tahsis edilmesi söz konusudur, der Freud. Sadece patolojik melankoli durumunda kayıp nesne bir yere gitmez ve Freud’un deyişiyle “nesnenin gölgesi egonun üzerine düşer” (Freud, 1917, s. 249). Ancak, normal yasta bile, kayıp nesne her zaman egonun üzerine gölgesini düşürür. Kişi nesnenin esaretinden kurtulduğunda ve yeniden yaşayıp sevebildiğinde normal yas sürecinin sona erdiği doğru olsa bile, ego kayıp nesnenin izini asla tamamen yitirmez.

Anlaşılan o ki Freud, kaybedilen bir aşk nesnesinin aslında hiçbir zaman tamamen terk edilmediğini ve yeri doldurulamaz olduğunu kabul ediyor. Garip bir şekilde, Freud’un bunu fark etmesi için 1920’de beşinci çocuğu Sophie’nin 26 yaşında

İspanyol gribinden trajik bir şekilde ölmesi gerekmiştir. Aslına bakılırsa, nesneyi hayatta tutan, deyim yerindeyse onu anımsatan nesneye sürekli bir bağlılığın nedeninin, nesnenin kendisine duyulan sevginin ta kendisi olduğunu kabul etmiştir. Aynı yılın 4 Şubat'ında, 1920'de, Ferenczi'ye "başa çıkılmaz narsisistik hakareti" hakkında yazmıştır (Freud ve Ferenczi, 1920-1933, s. 7). Bundan yaklaşık dokuz yıl sonra, 11 Nisan 1929'da, benzer bir kayıp yaşamış olan Ludwig Binswanger'i teselli etmek amacıyla yazdığı bir mektupta Freud şöyle der,

Böylesi bir kaybın ardından hissettiğimiz akut kederin doğal seyrini izleyeceğini, ama aynı zamanda tesellisiz kalacağımızı ve asla bir ikame bulamayacağımızı biliyoruz. Onun yerini ne alırsa alsın, hatta o boşluğu tamamen dolduracak olsa bile, o başka bir şey olarak kalacaktır. *Ve olması gereken de budur*. Terk etmek istemediğimiz bir aşkı sürdürmenin tek yolu budur.

(Freud ve Binswanger, 1908-1938, s. 196)

"Ve olması gereken de budur," diye yazar Freud. Yas, nesnenin kişinin hayatındaki varlığına bir son vermez ve vermemelidir. Kaybedilen bir nesnenin yasını tutma süreci, kaybedilen kişiyi ve kişinin onunla olan ilişkisini anmak için ısrarlı bir dürtüyle el ele gidebilir. Sanki kaybedilene ve ona olan bağlılığa duyulan saygıdan ötürü, kişi nesneye olan bağlılığının anısını korumaya karardır, böylece nesne bir şekilde yas çalışmasından sağ salim çıkar. Ötekilerin anısını yaşatan bu anma, yasın ve kaybın temel bir özelliğidir. Goethe'nin yazdığı söylenen şu ifadedeki gibi, "İki kez ölürüz: İlkin biz öldüğümüzde ve sonra da bizi bilenler ve sevenler öldüğünde." Kaybettiğimiz sevdiklerimizin izlerini ruhlarımızda taşıyan yaşayan anıtlar olarak iki kez ölürüz.

Yas sona erdiğinde, nesne hâlâ bir şekilde korunur; *ve olması gereken de budur*. Kaybettiğimiz bir sevdiğimizin kalıcı hatırası ne kadar sıkıntı verici olursa olsun, bir kayıp yaşayan kişinin bu kaybı unutmak istemesi söz konusu bile olamaz. Dahası, bir kayıp nedeniyle yaşanan üzüntü, pişmanlık ve acı, kişinin kendine bakışı üzerinde herhangi bir etki yaratmadan da yaşanabilir. Kişinin hayatı sevdiği birinin kaybıyla çoraklaşabilir, ancak bu, kişinin kendine dair değer hissi azalmadan olabilir.

Yas, yastutanlardan ve yastutanlarca istenen bir talebin, yani sevmiş olan ve bir anlamda, bir dostun ya da sevilen kişinin ölümüyle geride kalmış olanların ölmüşlere hürmet göstermesi talebinin bir ifadesi olarak, anma yönünde önemli bir çabayı ortaya koyar.

Julian Barnes, yastutanın çıkmazını belagatli bir şekilde ifade eder: Yas tutmada “başarı” nedir, diye sorar? Başarı hatırlamakta mı yoksa unutmakta mı yatar?

Açıkça görüldüğü üzere, yastutan yasını ahlaki terimlerle ifade etmektedir. Yas tuttuğumuzda, Freud’un bahsettiği “narsistik yara” olan kaybımızdan dolayı sadece narsistik olarak acı çekmeyiz, aynı zamanda giden kişinin anısına ahlaki bir bağlılığımız – deyim yerindeyse bir taahhütümüz – vardır. Bu ne tür bir taahhüttür? Dedikimiz gibi, onların anısına bir taahhüdümüz vardır. Sevdiğimiz nesneyi anma taahhüdümüz vardır ve bu anma simgeselin içinde bir tür tescil/kayıt gerektirir. Kaybedilenin anılaştırılması/hafızalaştırılması, Öteki’nde, simgesel olanda, nesnenin kayboluşuna dair bir kayıt bırakmayı gerektirir. Ve Öteki’nde kayıtlı olduğu için, bu kaydın hem kamusal hem de özel, hem maddi hem de ruhsal olması çok önemlidir. Yas, kamusal ritüel ve anmayla/törenle ilgili olduğu kadar içsel psikik çalışmayla da ilgilidir.



Yas sürecinde, yastutanın kaybıyla aşırı meşgul ve başka şey düşünemez hale gelebileceği narsistik öğeler bulunduğu aşikâr olsa da, biz bunu ahlaki açıdan değerlendiriyoruz. Yine, Barnes'tan (2013, 113) alıntılırsak:

Bakın onu ne kadar çok sevdim ve bunu bu gözyaşlarımla kanıtıyorum.

Bakın ne kadar acı çekiyorum, başkaları bunu ne kadar da anlamıyor: Bu, onu ne kadar sevdiğimi kanıtlamıyor mu?

Belki, belki de değil.

Yas tutmanın unutmakla ilgili olmaktan çok hatırlamakla ilgili olduğunu öne sürmüştüm. Şimdi buna, yas tutmanın hatırlamanın doğru yolunu bulmakla ilgili olduğunu eklemenin zamanı geldi. Ya da benim tercih ettiğim şekliyle, anmanın doğru yolunu.

Yas tutma ritüelleri, anmanın “doğru” yolunun bir parçasıdır ve bunun için gereklidir. Yas ritüelleri o kadar önemlidir ki, “yastutan” ismi bir kişinin kederine atıfta bulunmaz ya da en azından bunu sadece dolaylı olarak yapar. Bir “yastutan” her şeyden önce bir ritüel gerçekleştiren kişidir. Bir cenazeye katılan ya da “yas tuttuğu” söylenen kişidir, sıklıkla dini yasalar ya da halk gelenekleri tarafından öngörülen bir şekilde. Yas, siyah giymek anlamına gelebilir; iki hafta ya da 40 gün sürebilir, yas süresi genellikle gün olarak hesaplanır. Bazı kültürlerde, merhumu onurlandırmak amacıyla kamuya açık bir yas töreni yapmak için profesyonel ağıtçılar istihdam etmek bile mümkündür. Her halükârda, yas uygulaması bir kişinin kederinin boyutunun bir göstergesi olmaktan ziyade, merhuma duyulan saygının bir işareti olarak az ya da çok doğru bir şekilde yerine

getirilen bir ritüeldir. Yine, yas tutma pratiğinin açıkça sınırlandırılmadığı durumlarda bile, yaşla ilişkili faaliyetler üzerinde etkili olan adaba uygunluk hususları vardır. Hamlet'in alaycı bir şekilde ifade ettiği gibi, "Tutumluluk, Horatio, Tutumluluk! Cenaze sofrasında sıcak yenen yemekler/ Düğün sofrasında soğuk verildi." (Shakespeare 1.2.179-180).

Peki ya içsel yas çalışması, yas tutan kişinin tabi olduğu ruhsal çalışma ne olacak? Ruhsal yas sürecini nasıl anlamalıyız? Freud'un açıklaması işe yaramayacaktır çünkü unutmak, yatırımın geri çekilmesi ve yeni bir nesneye yeniden yatırım yapmakla ilgilidir – Freud daha sonra, kızı Sophie'nin ölümüne ve unutmamanın etik gerekliliğine atıfta bulunurken üstü kapalı da olsa terk ettiği bir görüştür bu.

Yası anma açısından düşünelim. İlk olarak, bunun, doğru şekilde anmaya dayanması gerekir. Lacan'ın *Arzu ve Yorumu*'ndaki (*Seminer VI, Desire and Its Interpretation*) Hamlet tartışmasında söylediği gibi, Hamlet'in babası henüz ölmemiştir ve geceleri huzursuzca sahnede dolaşır çünkü tam olarak münasip şekilde anılmamıştır –onur ve asalete kıymet verilen bir çağda, öldürülmesinin intikamını almak doğru şekilde anılması açısından elzemdi. Bu "doğru yol" sorusuna geri döneceğim. Şimdilik yas tutma mekanizması hakkında bir şeyler söylesek iyi olacak.

*Seminer VI*'nın "Yas ve Arzu" başlıklı 18. Bölüm'ünde Lacan kısaca yasin *Verwerfung*'un tersi gibi olduğunu söyler. Daha doğrusu, sevilen birinin kaybından duyulan kederle birlikte gerçekte bir delik açıldığını ve öznenin "*Verwerfung*'un ... tersi" olan bir ilişkiye girdiğini söyler. Bunu açıklığa kavuşturan Lacan (2019), Gerçek'teki bu deliğin "yalnızca kendi etiniz ve kendi kanınızla satın alınabilen göstereni, esasen örtülü

fallus olan göstereni ... harekete geçirdiğini” ekler (s. 336, çeviri değiştirilmiştir). O halde buradaki öneri, sevilen birinin kaybının gerçeklikte yarattığı yarılmanın, tipik olarak bir psikozun tetiklenmesinde yer alan süreci ters yönde harekete geçirdiği yönündedir. Psikozda olduğu gibi, Baba-nın-Adı’nın yokluğunu ortaya çıkaran gösterenlerin felaketle çökmesi yerine, yasta, kayıp bilinçdışı biçimde kişiyi libidinal olarak aşk nesnesine bağlayan fallik gösterenleri yeniden harekete geçirir. Bu, yas tutarken kayıp nesnenin anılarının neden bu kadar canlı hale geldiğini, neden her şeyin kayıp nesneyi hatırlattığını ya da neden rüyaları doldurduğunu açıklar. Böylece, Freud yas çalışmasının nesnenin özelliklerinden teker teker, yavaşça ve özenle vazgeçme süreci olduğu yaklaşımını benimserken, Lacan buradaki süreci nesneyi simgeselde ona bir anıt inşa ederek koruma süreci olarak görür.

Yas tutma mekanizmasının aşağı yukarı şuna benzediğini düşünüyorum: Yas çalışması, nesnenin, *i(a)*’nın imgesel özelliklerinin Öteki’ne yerleştirilmiş gösterenler olarak kodlanmasından ibarettir. Acılı yas süreci, Freud’un bize öğrettiği gibi, aşk ve arzunun bizi bağladığı suretlerin düşüşünden kaynaklanır; ancak –ve Freud’un yakalayamadığı şey de budur– yas çalışması, bu suretlerin Öteki’nde kayıtlı ve Öteki tarafından onaylanan gösterenlere dönüştürülmesidir. Toplumsal bir olay olarak bir ritüel kombinasyonu –cenaze törenleri, yas pratikleri vb.– bireyin ruhsal yas çalışmasıyla birlikte bu anmayı gerçekleştirir. Kayıp nesneyle ya da daha ziyade kayıp nesnenin özellikleriyle özdeşleşme, bu sürecin sadece bir parçasıdır.

Yasla ilgili hikâyenin tamamı bu değildir; bunun, öznenin *a* nesnesiyle ilişkisini içeren gerçek bir boyutu da vardır. Yas tutarken, kişinin suretlerinin acı verici kaybı, altta yatan

*a* nesnesini, kişinin arzusunun nedenini ve kişinin kastrasyonunu desteklemek için yerine koyduğu nesneyi açığa çıkarır. Bu, *a* nesnesinin gerçeğinin ya da en azından nesnenin ideal özellikleri tarafından normalde gizlenen belirli bir yönünün açığa çıkmasıdır. Yasta gizlidir ama melankolide açığa çıkar.

Analitik deneyimimizden bu sürece aşinayız; analizin sonu, zayıflatılmış bir biçimde de olsa bu sürece benzer. Bu, başka bir yerde bahsettiğim, analizi oluşturan “ağır ağır ilerleme”dir. Melanie Klein bunu yas tutmanın bir biçimi olarak kabul etmiştir. Klein’ı yeniden ele alırsak, analizin ilerleyişini bir tür travmatik olmayan travmatizasyon ya da dilerseniz imgeselin kontrollü düşüşü olarak düşünmek mümkündür. Analizde, suretlerin düşüşü talihsizliğin barbarca koşullarından kaynaklanmaz; daha ziyade, suretlerin düşüşü yavaşça ve yorumlama tarafından düzenlenen bir şekilde analizin kendisinden kaynaklanır. Bu elbette analizi, yaraların sarılması, öznenin kimliğinin yeniden kazanılması ya da bu tür durumlarda statükoya geri dönüşle daha az ilgisi olan bir süreç haline getirir. Yorumlama ve aslında analiz sürecinin kendisi, bireyin narsisizminin çevrelediği yapıları çözmenin daha az acımasız bir yoludur. Ve yumuşak bir farkındalık, yavaş bir travma, “ağır ağır ilerleme” dediğimizde olduğu gibi, özne tarafından hesaplanan ve onaylanan, şüphesiz Öteki’nin sadizminden veya sinizminden kaynaklanabilecek öngörülemez krizden daha faydalıdır.

Bu arada, melankoli ile yas arasındaki temel fark da burada yatmaktadır. Nesne *a*’nın [Lacancı] gerçeğine maruz kaldığında, melankolik öznenin nesneye karşı savunmasız olduğu ortaya çıkar. Nesne, yasta olduğu gibi anıtlıdır, bunun yerine gerçekte sonsuza dek orada kalır. Aksi takdirde nesneyi örten suretlerin çöküşü devam eder ve nesnenin “yüz

buruşturması”, güzel bir yüzün ardındaki bir kafatasının yüz buruşturması gibi, aıća çıkar; melankolik için, *a* nesnesinin üzerindeki suretlerin, *i(a)*’nın örtüsü tamamen düşer.

Melankoliyi psikotik bir süreç olarak algılayabilir miyiz? Ben yle oldućuna inanıyorum. Bir açıklama şöyle bir řeye benzeyebilir: Simgesel düzen imgesel *jouissance*’ı düzenler ve süreç içinde özneden çıkarır (*subtracting*). (- $\phi$ ) olarak yazdıćımız bu *jouissance* ıkarılışı libido ve dürtü düzeyinde gerçekleşir. Psikozda Baba-nın-Adı men edildići için, tam da bu noktada, hem düzenlenmemiş hem de istilacı olan aşırı bir imgesel *jouissance* olasılıćı ortaya çıkar. rnećin Schreber’in başlangıçta kendini içinde bulduću kargaşa ve kafa karıřıklıćına istilacı imgesel *jouissance* eşlik eder. Daha sonra, psikozunun seyri içinde, *jouissance*’ını düzenlemenin yeni bir yolunu keşfeder, ki bu dünya, onun sanrısız metaforundan ortaya çıkmıştır.

Schreber’in paranoid sanrısının istikrarı, bir *jouissance* ařırılıćının tamamen onu yiyip bitirdići hastalıćının erken dönemleriyle karřıtlık içindedir. Lacan (2006) “Psikozun Olası Tedavisinden nce Gelen Bir Soru zerine” adlı eserinde psikozun erken konfüzyonel dönemini “znenin ayna evresine gerilemesi – genetik dećil topografik bir gerileme –” olarak tanımlar; burada “yansıyan öteki ile olan iliřki ölümcül etkisine indirgenir” (s. 473). rnećin Schreber’in duyduću sesler [iřitsel halüsinasyonlar] ondan “bařka bir cüzzamlı cesede yol gösteren bir cüzzamlı ceset” ve bedeninden de “yabancı ‘sinir’ kolonilerinin bir toplamı, kendisine zulmedenlerin kimliklerinin kopmuř parçaları için bir tür çöplük” olarak bahseder (s. 473). Lacan’ın analizi, imgesel ve simgesel arasındaki ayrıma dayanır. Söz konusu ile, imgesel iliřkiye yapısal gerilemenin sonucudur. Gerçek olanın içindeki nesne hiçbir rol oynamaz.

Lacan bu metni 1958’de değil de 1964’ten sonra yazmış olsaydı, nesnenin oynaması gereken role başvuracağı tahmin edilebilir. Ölümcül rolü imgelese gerilemeye değil, nesneye atfederdi muhtemelen. Ve fallik anlamlandırmanın çöküşü, yani Şema I’daki “ $\Phi_0$ ” ile *a* nesnesinin dolaylımsız mevcudiyeti arasında ayrım yapardı. 1967’de Lacan’ın Sainte Anne Hastanesi’ndeki psikiyatristlerle bir toplantıda, arkadaşı Henri Ey’in himayesindeki bir dizi konferanstan birinde yaptığı konuşmada şu yorumu buluruz:

Deliler özgür insanlardır, gerçekten özgür insanlar. Onun, petit *a*’ya talebi yoktur, onu elinde tutar, seslerinin çağırdığı şey budur örneğin. [...] O, Öteki’nin, büyük Öteki’nin mahalline *a* nesnesi aracılığıyla tutunmaz, *a* elinin altındadır. [...] Şöyle diyelim, onun nedeni cebindedir ve bu yüzden delidir.

(Lacan, 1967, s. 10)

Psikozda *a* nesnesinin bunaltıcı yakınlığı, öznenin, arzusun nesne-nedeni olarak kendisini ondan (*a*) ayırmadığı anlamına gelir. Nevrotik özne için konuşma ve dilin mahalli olarak Öteki tarafından üretilen bu ayrılık, onun *jouissance*’ını hem düzenler hem de sınırlar. Bu ayrılığın olmadığı durumlarda, erotomani, hipokondriya ve paranoyanın karakteristik özelliklerinden olan zulüm görme gibi tipik psikotik oluşumların yanı sıra, psikotik öznenin kadınsılaşması ya da Lacan’ın “*pousse-à-la-femme*” olarak adlandırdığı, birçok transseksüelde gördüğümüz, aşılması güç kesinlikleri ve kendi kadınlık ideallerine daha iyi benzemek için bazen ısrarlı bir şekilde cerrahi müdahaleler peşinde koşmaları ile birlikte bir *jouissance* bolluğu/aşırılığı ortaya çıkar.

Melankolide de nesneden ayrılma konusunda aynı başarısızlıkla karşılaşırız. Depresif işlev, ayrılmamış nesnenin “gerçeğin bir parçası” olarak (“*un bout de reel*”, Lacan’ın dediği gibi) özneyi onun tahribatına açık ve savunmasız bırakmasıyla açıklanır. Paranoya ile bir karşılaştırma yardımcı olabilir: Paranoyak, kendisine kötülük etmek isteyen kötü Öteki’nin avıdır; melankolik de aynı şekilde, simgesel tarafından dolayımplanmayan, korkunç bir nesnenin [Lacancı] gerçeğine karşı savunmasızdır.

Lacan melankoliden çok nadiren bahsetmiş ve [hocam dediği] Clérambault’nun bu konulara ilgisine rağmen, afektif ya da tutku psikozlarına dair pek bir açıklama sunmamıştır. Melankoliyi şu terimlerle anlayabileceğimizi düşünüyorum: Nevrotiğin libidinal bir nesneye erişimi onun suretleri *aracılığıyla* olurken, melankolide suretlerin nesnenin üzerine örttüğü örtü açılır ve melankoliği gerçeğin içinde nesneye ve onun merhametine maruz bırakır. Bu nesne ya paranoyada olduğu gibi zulmedici [*persecutory*] ya da melankolide olduğu gibi küçük düşürücüdür [*abject-making*].

Bu nedenle, Freud yas ve melankoliyi karşılaştırarak ilerlediğinde, bu biraz yanıltıcıdır. Melankolik ebedi yastan değil, gerçeğin içinde nesneye kaçınılmaz bir aşırı yakınlıktan muzdariptir. Nevrozda nesnenin ve onun suretlerinin fallik bir sunumu söz konusuyken, melankolide gerçek nesneyle karşılaşma söz konusudur.

Yas ve melankolideki gerçeğin içinde beliren nesne aracılığıyla uzun bir gezinti yaptıktan sonra rüyalara ve travmaya dönersek, sizi Freud’un *Traumdeutung*’da aktardığı “Baba, yaşıyorum, görmüyor musun?” rüyasına dair Lacan’ın tartışmasına göndereceğim. Lacan’ın dehası, Freud’un rüyaların uykunun koruyucusu olduğu iddiasını açıklamak için verdiği

örneği alarak rüyanın kalbindeki travmatik unsuru göstermektedir. Lacan'ın gösterdiği gibi, rüya öncesi sürecin kalbinde “travmanın varlığının farkına varmamızdaki ısrarının korunduğunu görürüz” (Lacan, 1977, s. 55). Ve sonra, “gerçeklik sistemi [...] gerçeğe ait olanın önemli bir bölümünü haz ilkesinin ağına mahkûm bırakır” (Lacan, 1977, s. 55). Travmanın ısrarının bu şekilde korunmasında, ister rüyanın travmatik tekrarında olsun, ister yastaki anmada olsun, ister melankolideki nesnenin başarısız anmasında olsun, savunduğum anma ile bağlantıyı tespit edebiliriz.

#### Referanslar

- Barnes, J. (2013). *Levels of Life*. New York: Random House.
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIV, 237–258 içinde. Londra: Hogarth Press.
- Freud, S., Binswanger, L. (1908–1938). *The Sigmund Freud-Ludwig Binswanger Correspondence, 1908–1938*. F. Gerhard (ed.). (A. J. Pomerans, çev.). Londra: Open Gate Press, 2003.
- Freud, S., Ferenczi, S. (1920–1933). *The Correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi*, Cilt 3. E. Brabant, E. Falzeder, P. Giampieri-Deutsch (ed.). (P. T. Hoffer, çev.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Lacan, J. (1967). La formation du psychiatre et la psychanalyse. *École lacanienne de psychanalyse*. Şu adresten alınmıştır: [www.ecole-lacanienne.net/documents/1967-11-10.doc](http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1967-11-10.doc)
- Lacan, J. (1977). *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. J. A. Miller (ed.). (A. Sheridan, çev.). Londra: The Hogarth Press.
- Lacan, J. (2006). On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis. *Écrits: The First Complete Edition in English*, 445–488 içinde. (B. Fink, çev.). Londra: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2019). *Desire and Its Interpretation, The Seminar VI*. J. A. Miller (ed.). (B. Fink, çev.). Cambridge: Polity, 2019.
- Shakespeare, W. (1992). *Hamlet*. B. A. Mowat, P. Werstine (ed.). New York: Simon Schuster.



## Bölüm 4

---

# **Yas ve melankoli üzerine bazı düşünceler**

Darian Leader

Pek çok psikanalistin kendi çalışmasını hastanın çözülmemiş bir kaybın yasını tutmasına izin vermekten ibaret olduğunu iddia ettiği göz önüne alındığında, yasin tam olarak nelerden oluştuğu sorusu üzerine bu kadar az psikanalitik literatür üretilmiş olması dikkat çekicidir. Psikologlar ve psikolojiye meyilli psikanalistler, bir taraftan metapsikolojik açıklamalardan uzak dururken, öte taraftan yas sürecine dahil olan fenomenlerin incelikli tanımlarını yapmışlardır. Günümüzde, popüler psikolojide yas ve keder motiflerinin yaygınlığı, muhtemelen analistleri daha da kararlı bir şekilde bu konuya mesafeli olmaya teşvik etmiştir.

Freud'un 1915'te taslağını hazırladığı ve yaklaşık iki yıl sonra yayınladığı "Yas ve Melankoli" adlı klasik çalışması, kayıp

deneyimini takip eden süreçlerin ilk kapsamlı psikanalitik incelemesidir. Çoğunlukla 1887 ve 1902 yılları arasında Wilhelm Fliess'e yazdığı mektuplarda yer alan melankoliye ilişkin önceki hipotezleri, 1915 taslağına kadar büyük ölçüde detaylandırılmadan kalacaktır. "Yas ve Melankoli"nin yayınlanmasından sonra, Freud'un ilgili konulardaki yorumları oldukça seyrek: "Ketlenme, Semptom ve Anksiyete"nin bir ekinde bir kaybı takip eden tepkilerin çeşitliliği sorusuna geri döner ve "Ego ve İd"de melankolik özdeşleşme hakkındaki hipotezini genelleştirir. Bu kavramların tarihini ele alan sonraki tarihçiler için Freud'un teorisi 1915'teki tek bir ufuk açıcı makaleyle sınırlı kalmıştır.

Eğer "Yas ve Melankoli"nin bir dizi çelişki, keşfedilmemiş sorular ve daha fazla araştırma için öneriler içerdiği konusunda birçok okurla hemfikirsek, psikanalitik yazarların bu konu üzerinde daha fazla yazmamış olmaları özellikle ilgi çekicidir. Freud'un denemesindeki temalara geri dönen analistlerin, aslında neredeyse tamamı onunla aynı fikirde olmamışlardır. Örneğin, yas ve melankoli arasındaki ayrım pek çok yorumcuya fazla net görünmüş ve bu iki durumu karakterize etmek için klinik deneyime yabancı ölçütler belirlendiği ileri sürülmüştür. Örneğin, sözde ambivalansın patolojik yas veya melankoliyle sınırlı olmadığı ve manik davranış ve "zafer" patlamalarının yas süreçleri yelpazesinde kesinlikle bulunabileceği belirtilmiştir.

Lacancı gelenekte yas ve melankoli üzerine yazılanların azlığı da dikkat çekicidir. Lacan seminerinin birkaç oturumunu yas tartışmasına ayırmıştır, ancak yazılı eserinde bu terim yalnızca yedi kez geçmektedir (Allouch, 1995, s. 157). Melankoliye gelince, yazılı eserde üç, seminerlerde ise sadece bir avuç referans vardır. Lacan'ın melankoli hakkındaki görüşlerini daha

iyi anlamak için, bu tanının zaman zaman konulduğu vaka sunumlarına katılanların tanıklığına ihtiyacımız olacaktır. Lacancılar bugün melankoliyi klinik bir kategori olarak kabul etmektedirler, ancak uzun tartışmalar nadirdir ve metapsikolojisi çoğunlukla tamamen betimleyici olan aforizmalara indirgenme eğilimindedir. Dahası, bunlar genellikle geç on dokuzuncu yüzyıl psikiyatrisinin bir yanda paranoya diğer yanda melankoli arasında aradığı simetriyi yinelemekten ibarettir. Christian Vereecken (1986, 1993-1994) ve son zamanlarda Frédéric Pellion (2000) ve Geneviève Morel (2002) tarafından yapılan çalışmalarda bu genellikle üstünkörü muamelelerin istisnaları bulunmaktadır.

Şu anda popüler olan depresyon kavramına (ve alt kategorilerine) odaklanmanın melankoli gibi görünüşte çok eski bir kavramın çalışılmasını geçersiz kılabileceği açık olsa da, teşhisin mevcut kullanımı göz önüne alındığında Lacancı çevrelerdeki ilgi eksikliği yine de şaşırtıcıdır. Yasa gelince, Lacan'ın öğrencileri tarafından bu soruya yapılan katkıların seyrekliği, analitik literatürde bu temadan daha genel olarak kaçınılmasıyla uyumlu görünmektedir. Jean Allouch'un (1995) son çalışması burada bir istisna olarak öne çıkmaktadır (ayrıca bkz. Menard, 1982; Turnheim, 1997). Aslında yasin psikanalizden ziyade edebiyatın alanı olduğu iddia edilebilir. Yine de edebi kurgunun bir kültürde kaybın keşfedilmesi için ayrıcalıklı bir alan olması, analitik yorumcular tarafından ihmal edilmesi için hiçbir şekilde bir argüman teşkil etmemelidir. Aslında, tam tersi olmalı.

Yas ve melankoli üzerine Freudcu, Post-Freudcu ve Lacancı çalışmaların kapsamlı bir incelemesine girişmeden, Freud'un 1915 tarihli makalesini ve bu makaleye verilen en önemli

analitik yanıtlar olan Abraham, Klein ve Lacan'ın makalelerini inceleyeceğim. Lacan'ın yas sürecine ilişkin görüşlerinin belli bir kısmını tartıştıktan sonra, Klein ve Lacan'ın klinik fenomeni daha net bir şekilde konumlandırmamıza yardımcı olabilecek yasin belirli yönleri üzerinde nasıl yakınsadıklarını inceleyeceğiz. Daha sonra daha genel bir yas ve melankoli tartışmasına geçeceğiz ve daha ileri araştırmalar için bazı sorular önereceğiz.

### “Yas ve Melankoli”

Melankoli kavramı üzerine yakın zamanda yapılan pek çok çalışma, Freud'un 1915 tarihli makalesinin bir dönüm noktası olduğu konusunda hemfikirdir. Bu tarihsel anlatılar, melankolinin değişen biçimlerine ve karakterize edici semptomlarının istikrarsızlığına dikkat çekmiştir (Radden, 1987; Radden, 2000; Jackson, 1986). Eğer ortak ve tanımlayıcı semptomlar bulunacaksa, bunlar belirgin bir nedeni olmayan korku ve keder duygusudur. On dokuzuncu yüzyıla kadar, üzüntü ve düşük afektler tanımlayıcı özellikler değildi (Radden, 2000; Babb, 1951). Aslında, daha sonra monomani olarak bilinen tek bir temaya saplanma çok daha yaygın bir kriterdi. İlginç bir şekilde, bu tür açıklamalardan çıkarabileceğimiz melankoli klinik tablosu, biyokimyasal tepkilerin tarihinde yankılanan bir olgu olarak, sözde depresif afektlerden çok anksiyeteye vurgu yapmaktadır (Healy, 1997).

Ancak Freud'un katkısıyla, kendini suçlama ve kayıp çok önemli değişkenler haline gelir ve bu bugün bize açık görünse de, melankolik durumların kayıp deneyimiyle bağlantısı Freud'dan önce bu kadar sistematik bir şekilde ele alınmamıştır. Melankoli üzerine daha önceki metinleri okuduğumuzda,

matemin özneyi melankoliye itme gücüne ara sıra atıfta bulunulduğunu görürüz, ancak bunlar tıp literatüründe olumsal ve daha ziyade epizodik ayrıntılar olarak ele alınma eğilimindedir. Bu durum bizi şaşırtsa da, bugün aşına olduğumuz “kayıp” kavramının muhtemelen oldukça yeni bir inşa olduğunun ve köklerinin on dokuzuncu yüzyıl Romantizmine dayandığının farkında olmalıyız. Dolayısıyla, Freud’un makalesi daha önceki melankoli teorileri açısından radikal görünse de, on dokuzuncu yüzyıldaki yas kavramları açısından son derece muhafazakar görünmektedir. Örneğin Philippe Ariès, “Yas ve Melankoli”yi Romantik akımın son büyük metinlerinden biri olarak telakki eder (Ariès, 1977; Allouch, 1995).

Yas tutmaya yönelik klasik ve premodern tepkiler biçimselleştirilmiş kamusal merasimleri ve kişinin çevresinin katılımını içerirken, Freud tarafından tanımlanan yas son derece şahsi bir süreçtir. Birey yasıyla baş başadır. Gerçekten de, Freud’un metnini yorumlayanları sürekli şaşırtan bir özellik olarak, tartışmasında yas sürecine diğer insanların katılımına dair hiçbir referans yoktur. Geoffrey Gorer (1965), “Ölüm, Yas ve Matem” adlı etkileyici incelemesinde buna dikkat çekerek, belgelenmiş her insan toplumunun bir tür kamusal merasimi içeren yas ritüellerine sahip olduğuna işaret etmiştir. Gorer ve diğerleri, kamusal yasin ortadan kalkmasının Birinci Dünya Savaşı’ndaki kitlesel kıyımla ve bunun ölüme karşı toplumsal tepkilerde yarattığı radikal değişikliklerle bağlantılı olması gerektiğini savunmuşlardır (Capdevila ve Voldman, 2002).

Freud tam da yas ritüelinin yeniden şekillendiği bu dönemde yas ve melankoli üzerine yazdığı metne başlamıştır. Tartışmasının girişinde, yası patolojik bir durum olarak görmenin kimsenin aklına gelmediğini belirtmeye özen gösterir, ancak yası

dışa vuran tezahürlerine atıfta bulunarak ele alırsak, Freud'un makalesini kaleme aldığı sırada gerçekleşen sürecin tam da bu olduğu söylenebilir (Gorer 1965). Freud'a göre yas, libidoyu nesnesinden ayırmaya yönelik uzun ve acı verici bir çalışmayı içerir. Nesneyle bağlantılı her bir anı ve beklenti gündeme getirilmeli ve libido ondan koparılmalıdır, ancak Freud (1917) bu parçalı sürecin kayıp nesnenin varoluşunu psişik olarak uzattığını belirtir (s. 245). Bu sürecin sonucunda nesnenin artık var olmadığı yargısı Freud tarafından "gerçeklik testi" veya "kanıtlama" (*Realitätsprüfung*) olarak adlandırılır ve "gerçekliğe" erişimin kaybın kaydedilmesine dayandığını öne sürer.

Freud'un yas üzerine açıklayıcı bölümü bu nedenle oldukça alengirli bir soruyu gündeme getirir: Nesneyle bağlantılı tüm ayrıntılar, anılar ve beklentiler arasında hareket etmek nesnenin varlığını uzatıyorsa, bu sürecin nesneden bir kopuşla sonuçlandığı fikriyle nasıl uzlaştırılabilir? Başka bir şeyin daha gerçekleşmesi gerekiyor mu? Süreçte nesnenin varlığının yokluğa kaydığı bir an var mıdır? Freud'un formülasyonu, nesneye olan bağlılığın tüm yönlerinin tükeneceği ve uzun süreli varoluşun kesileceği bir an olacağını ima ediyor gibi görünebilir. Bu, daha sonra tekrar döneceğimiz bir sorudur ve Freud'un tarif ettiği yas "çalışmasının" ötesinde, yas çalışmasının kendisine de bir şeyler olması gerektiğini düşündürmektedir.

Yasta yer alan kayıp nesneyle bağlantılı anılara ve beklentilere odaklanma, metapsikolojik makaleler boyunca merkezi olan bir tema durumundaki kelime ve şey temsillerinin dinamiğiyle ilgili olacaktır. "Yas ve Melankoli"de varsayım şöyle bir şey gibi görünüyor: Yas, şey temsillerinden kelime temsillerine hareket etme olasılığı nedeniyle gerçekleştirilebilir. Buradaki operatör, bir temsil sisteminden diğerine geçişi sağlayan

Önbilinç sistemidir. Şey temsilinin her bir yönü yasın yargılarına tabi kılındıkça, onunla bağlantılı afektler Freud'un bir "detaylandırma çalışması" dediği şekilde parçalara ayrılır. Nesneye bu sistemlerdeki tüm farklı kayıtlarında erişilmesi gerektiği olgusu, yasın uzun ve acılı bir süreç olacağını ima eder.

Melankolik tablo farklıdır. Freud, burada, bir bariyerin temsil sistemleri arasındaki olağan geçişi engellediğini savunur. Bilinçdışı şey temsillerine sözcük temsilleri aracılığıyla erişilemez, çünkü Önbilinç sisteminden geçen yol tıkalıdır. Özne, birinden diğerine imkânsız geçişin arafında kalakalır. Bu düşünceler, Freud'un melankolinin karakteristik kendini suçlama hali hakkında söylediklerinin gölgesinde kalma eğilimindedir. Melankoli "derin acı veren bir keder, dış dünyaya ilginin kesilmesi, sevmeye kapasitesinin kaybı" ve faaliyetin ketlenmesi gibi özellikleri yasla paylaşırsa da, başlıca ayırt edici özelliği "kendini önemseme duygularının, kendini suçlama ve kendine ihanette ifadesini bulan ve sanrısız bir ceza beklentisiyle doruğa ulaşan bir dereceye kadar alçalmasıdır" (Freud, 1917, s. 244). Melankolik kişi egosunu "zavallı, değersiz ve aşağılık olarak temsil eder ve dışlanmayı ve cezalandırılmayı bekler" (s. 246). Bu kendini suçlamalar, tam da öznenin varlığıyla ilgilidir ve bu nedenle beden imgesinin yetersizliğine vurgu yapılan diğer klinik yapılarda bulabileceğimiz öz-değer eksikliği duygularından farklıdır (s. 248).

Freud, yasla olan karşıtlığı sürdürerek, yastutanın neyin kaybedildiğini az çok bildiğini, ancak bunun melankolik özne için her zaman açık olmadığını ileri sürer. Nesne kaybının doğası mutlaka bilinçli değildir ve yasın neden olduğu kayıp kadar nesneden kaynaklanan bir hayal kırıklığı veya küçümsemeyi de içerebilir. Ve melankolik kişi kimi kaybettiğine dair bir fıkre

sahip olsa bile, Freud'un (1917) deyişiyle, onlarda "neyi kaybettiğini" bilmez (s. 245). Bu son açıklama, yalnızca Freud'un melankoli hakkındaki görüşlerini değil, Lacan'ın bunu takip edecek olan görüşlerini de konumlandırmak için çok önemlidir: Sonuçta bu, kayıp alanında "kim" ve "ne" arasında bir fark olduğunu ima eder, tartışmamızın ilerleyen bölümlerinde bu temaya geri döneceğiz.

1917 tarihli metin üzerine daha sonra yapılan yorumların çoğunda, Freud'un yas ve melankoli arasındaki temel ayırt edici özellik olarak temsil sistemleri arasındaki ilişkilerden ziyade kendini suçlamaya vurgu yapıldığına işaret edilmektedir. Ve kesinlikle, kendini suçlama sadece bu tartışmada değil, aynı zamanda Freud'un daha önceki ruhsal yaşam formülasyonlarında da merkezi bir yere sahiptir. Her şeyden önce çeviriyle ilgili bir soruna dikkat etmeliyiz. İngilizce metin "kınama" ve "kendini kınama" arasında sıklıkla ayırım yaparken, Freud'un Almancası bunu çok daha az sıklıkla yapmaktadır. Freud'un "*Vorwurf*" ("kınama") terimi, çevirmenlerin uygun görmesine bağlı olarak hem "kınama" hem de "kendini kınama" olarak çevrilmiştir. Bunu akılda tutarak, Freud'un Fliess'e yazdığı 1899 tarihli bir mektupta "ruhsal yaşamın gerçekten ihmal edilmiş bir köşesi" olarak adlandırdığı bu kavrama göz atabiliriz (Freud, 1985, s. 390).

Fliess'e yazdığı mektuplarda ve taslaklarda, öznenin kendini kınaması kategorisiyle ilişkisinin biçimleriyle bağlantılı olarak başlıca klinik yapıları buluyoruz. Örneğin Freud'un obsesyonun oluşumu için öne sürdüğü sıralamada, erken bir haz deneyimini kendini kınama takip eder. Daha sonra bunların her ikisi de bastırılır ve geriye belirsiz bir suçluluk duygusu kalır. Paranoyada, paranoyak kişinin masumiyetine



olan inancını korumak için kınama öznenin dışına yansıtılır (Freud, 1985, s. 164-167). Histeri ile Freud, sevilen birine yöneltilen ölüm dilekleri nedeniyle kendini kınama olasılığından bahseder ve bu fikre yıllar sonra Dostoyevski üzerine yaptığı çalışmada geri döner. Fliess'e yazdığı mektuplarda yer alan bir başka model, büyük ölçüde detaylandırılmamış olsa da, "baba veya erkek kardeşle cinsel ilişki içinde olan" ahlâken düşük bir kadınla özdeşleşme *yoluyla* kendini kınama ile ilgilidir (s. 241).

Özdeşleşmeye yapılan bu son atıf şüphesiz Lacancı kullaklara hoş gelecektir çünkü halihazırda üçgenleşmiş bir histeri modeli önermektedir: Özne sadece ahlâken düşük bir kadınla özdeşleşmez, aynı zamanda bu özdeşleşme o kadının üçüncü bir tarafın –yani babanın ya da erkek kardeşin– arzusundaki yerine dayanır. Daha genel bir düzeyde, Fliess'e yazılan mektup ve taslaklardaki kendini kınama kavramı hakkında iki noktaya değinebiliriz. Birincisi, bu ilk formülasyonlarda kendini kınama, libidinal uyarılma ve arzuyla ilişkili olarak öznenin birincil konumudur. Bir ilk yargı gibi işlev görür. İkincisi, cinsellikle ilgili bir soru olarak kendini kınama ile bir yanıt olarak kendini kınamayı birbirinden ayırmalıyız: Üçgenleşmiş histeri modeli, sorgulama sürecinin bir parçası olarak kendini kınamayı içerebilirken, melankoli Freud ve selefleri tarafından iyi bilinen bir sabitliği içerir. Melankolik bir özneyi kendini kınamasının yersiz olduğuna ikna etmeye çalışmak, Freud'a ve "Yas ve Melankoli"den çok önce yazılmış tıp ders kitaplarının yazarlarına göre sonuçsuz kalacak bir çabadır.

Freud 1915'deki metninde kendini kınamanın galebe çalmasını nasıl açıklamaktadır? Freud'un buradaki hipotezi, 1659 tarihli "Karakterler" adlı eserinde "Melankolik bir adam,

dünyadaki en kötü arkadaşlığı, yani kendiyle arkadaşlığı sürdüren kişidir” diyen Samuel Butler’ inkinin tam tersidir. Freud ise tam tersine, melankolik kişinin sürdürdüğü arkadaşlığın daha ziyade egonun içine çekilmiş olan nesnesiyle olduğunu savunur. Yaygara koparan kendini kınamalar aslında egonun üzerine kaydırılmıştır, aslında bunlar sevilen bir nesneye yöneltilmiş kınamalardır (Freud, 1917, s. 248). Bu öznenin sevdiği ya da sevmiş olduğu, hatta sevmiş olması gereken biri olabilir ve bir kez bu şekilde aktarıldığında, ego artık terk edilen nesneymiş gibi yargılanır. Freud’un ünlü ifadesiyle, “nesnenin gölgesi” egonun üzerine düşmüştür ve artık melankolik özneye özgü merhametsiz eleştiriye maruz kalmaktadır. Bu tür eleştirilerin açıkça kayıt altına alınmış yaygınlığı ve Lacan’ın vurguladığı süperegounun işitsel çekirdeği göz önünde bulundurulduğunda, melankolide işitsel halüsinasyonların neden nispeten nadir olduğunu merak edebiliriz.

Freud, nesne yatırımı sorunu ile nesnenin kendisi arasında ayırım yapmaya dikkat eder. Kayıp nesneyle özdeşleşme, başlangıçtaki nesne bağıllığının yerini alır. Bir küçümseme veya hayal kırıklığından sonra, nesne yatırımı sona erer ve yeni bir nesne seçimi yapılmak yerine, libido terk edilen nesneyle özdeşleşerek egonun içine çekilir. Freud buradaki açık çelişkiye dikkat çeker: Başlangıçta nesneye güçlü bir bağıllık gibi görünen bir nesne yatırımından vazgeçmek nasıl bu kadar kolay olabilir? Freud’un Rank’a attığı cevap, nesne seçiminin narsistik olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Nesne yatırımı engellendiğinde, bu nedenle narsisizme bir gerileme olur (Freud, 1917, s. 249). Bunun anlamı aşk ilişkisinden vazgeçilmediğidir: Narsistik özdeşleşme burada erotik yatırım için bir “ikame” dir (*Ersatz*).

Freud'un Ferenczi ile yazışmalarında belirttiği gibi, nesne sevilse bile nesneye duyulan sevgiden vazgeçilemez. Bunun yerine, bu sevgi narsisizme sığır (Freud, 1996, s. 47-48). Nesneye erotik yatırımın bir kısmı özdeşleşmeye gerilerken, diğer kısmı –ve bu kendini kınama meselesi için çok önemlidir– nesneden nefret etmekle ilgilidir. Öznenin nesne tarafından küçümsendiğini, hayal kırıklığına uğratıldığını ya da ihmal edildiğini hatırlayalım ve buna verilen tepkiler, nesnenin gölgesiyle yeni damgalanmış öznenin egosuna yönelik saldırılarda devreye girer. Freud'un buradaki metninin birçok alelacele okumasının aksine, Freud nefreti ya da ambivalansı melankoliye özgü kılmaz. Yaptığı şey, kendini kınama olgusunu açıklamak için bu nefretin melankoliğin narsistik çatışmasının hizmetine nasıl çekilebileceğini göstermektir.

Freud, obsesyonel nevrozda nesneye yönelik düşmanca duyguların oldukça olağan olduğunu ve yas sürecine “patolojik bir görünüm” verme eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Özne, nesnenin ölümünden dolayı kendini kınayabilir, ancak libidonun gerilemesi söz konusu olmadığı için bu, melankoliden oldukça farklı bir tarzdadır. Bu gibi durumlarda “patolojik yas” söz konusudur ancak yine de melankoli söz konusu değildir (Freud, 1917, s. 250). Nefretin kaynaklarına gelince, Freud bunun gerçek deneyimlerden ve yapısal faktörlerden kaynaklandığını düşünür, ancak bunların nelerden oluşabileceği konusunda çekincelidir. Freud'un “yapısal” derken, “söz konusu ego tarafından oluşturulan her aşk ilişkisinin unsurları” anlamında, basitçe ruhsal olarak yapılandırılmış demek istediğini hatırlamalıyız. Buna ek olarak, Freud, özneye başlangıçta “dışarı” olarak görünen her şeye yönelik birincil bir nefret olduğunu varsayar: Bu, gerçekten de “egonun dış dünyadaki nesnelere yönelik orijinal tepkisidir” (s. 252).

Dolayısıyla nefret, kesinlikle yas sürecinde işleri karıştıran bir faktördür ve en az üç kaynağı vardır: kaybedilen nesneyle ilişkiye dair özel deneyimler, yapısal faktörler ve dışarısı olarak telakki edilen her şeye karşı duyulan birincil nefret. Freud'un (1915) "Savaş ve Ölüm Zamanı Üzerine Düşünceler" adlı makalesinde belirttiği gibi, sevdiklerimiz "içsel varlıklar, kendi ego-muzun bileşenleri" ve aynı zamanda "tamamen yabancılar, hatta düşmanlardır" (Freud, 1915, s. 298). Sevgi ve nefretin bu birleşimi, sevdiklerimize yönelik bilinçdışı ölüm isteklerinin varlığına bağlı olarak, ölümlerinin ardından oldukça mantıklı bir şekilde kendini kınamaya yol açacaktır. Tüm bunlara melankoliğin narsisistik gerilemesini de eklediğimizde, melankolik öznedeki garip kendini kınama olgusunu açıklamak için yeterli bilgiye sahip miyiz?

### Freud'a Verilen Yanıtlar

Abraham ve Klein kesinlikle böyle düşünmüyordu ve aslında sorunu herhangi bir şekilde sistematik olarak ele alan sonraki analistlerin hiçbiri de böyle düşünmüyordu. Freud'un makalesine ilk dönemlerde yapılan revizyonların ana vurgusu, Freud'un argümanı için çok önemli görünen yas ve melankoli arasındaki ayrımı zayıflatmaktır. Başlangıç olarak, nesneye karşı duyulan ambivalansın –ve dolayısıyla ona yöneltilen kınamanın– yasta rol oynayan bir özellik olduğu ve hiçbir şekilde melankoli ya da patolojik yasla sınırlı olmadığı savunulmuştur. Ve benzer şekilde, nesnenin içe yansıtılması da yasin tüm biçimlerinde mevcuttu. Göreceğimiz gibi, bu revizyonların hepsi Freud'un narsisizm teorisinin melankoli açıklamasındaki yerini gözden kaçırmıştır.

Abraham, 1915 tarihli metnin yayınlanmasından bir süre önce Freud’la melankoli üzerine bir diyaloga girmişti ve Freud yas sırasındaki oral süreçlere yaptığı vurguyu ona ithaf etmiştir (Abraham, 1911). Bu konularla ilgili birkaç makale yayınlamış olmasına rağmen, bir nesnenin kaybıyla bağlantılı sorunları en ayrıntılı şekilde ele aldığı metin 1924’te yayınladığı “Libidonun Gelişimi Üzerine Kısa Çalışma” olmuştur (Abraham, 1924). Bu metni okurken, Abraham’ın bu yazıyı kaleme almasından kısa bir süre önce Freud’un yakında öleceğine dair söylentilerin dolaştığını ve Berlinli analistin sıkıcı yazısında garip bir mekanizmanın ortaya çıktığını görmezden gelmek zordur: Freud’un 1917 tarihli makalesinin gelişkinliği göz önüne alındığında, şaşırtıcı bulunabilecek bir iddia olan “psikanaliz sağlıklı insanlarda ve aktarım nevrozu vakalarında [yas] üzerine hiçbir ışık tutmamıştır” gibi ifadeleri tekrar tekrar kullanır (Abraham, 1924, s. 434). Abraham daha sonra bu tür ifadeleri –ki bunlardan bolca vardır– Freud’a yaptığı dalkavukça bir atıfla sürdürür; bu atıflar, yas süreci için çok önemli olduğunu iddia ettiği ambivalans olgusuna esrarengiz bir şekilde tanıklık eden bir ritme sahiptir.

Bu ambivalans meselesi, Abraham (1924) tarafından tüm yas süreçlerinin merkezine yerleştirilir ve bunların hepsi de, yasin arkaik biçimi olarak kabul ettiği melankolinin türevleridir. Temel melankolik biçiminde, öznenin nesnesine duyduğu nefret, sevgisini ezici bir yenilgiye uğratar ve kayıp anal bir süreç olarak yaşanırken, içe yansıtma oral bir süreçtir (s. 444). Bu gelişimsel düzeylerin her ikisinin de alt bölümleri vardır: anal süreç için bir düzeyde kovma ve tahrip etme, diğerinde ise tutma ve kontrol etme; oral süreç için bir düzeyde emme ve haz, diğerinde ise ısırma ve yok etme. Ona göre nesne dışkı

gibi dışarı atılır ve sonra da yenip yutulur. Öznenin intikama susamışlığı artık egoya eziyet ederek tatmin bulur; bu durum sadist eğilimler bir şekilde yatışana ve aşk nesnesi yok edilme tehlikesinden kurtulana kadar devam eder. Böylece yas tutma süreci, özne nesneden kurtulduğunda sona erer; bu süreç bir kez daha onu dışkılamakla eşdeğerdir.

Bu, Abraham için melankolinin anahtarıdır. Melankolik özne, oral sadizminden kaçmaya çalışır ve bu nedenle nefretini kendine yöneltir. Nesnenin kaybı, gelişim merdiveninin ambi-valans aşamasındayken anneden gelen infantil hayal kırıklığını çağrıştırır. Dolayısıyla, Abraham'ın mantığında, kendini kınama nihayetinde anneye yönelik bir kınamadır. Öznenin hissettiği umutsuzluk duygusu da, nesneye karşı tam bir sevgi ya da nefrete ulaşamamanın sonucudur (Abraham, 1924, s. 469; Freud, 2002, s. 303-305). Ancak kendini kınamanın başka kaynakları da olabilir: Bu, kayıp nesnenin bir idealin yerine yerleştirilmesiyle sürdürülebilir. Bir öznenin kendisi hakkındaki şikayetleri, annenin özne hakkındaki şikayetlerinin biçimini aynen takip edebilir. Ya da kınama, ebeveynlerden birinin diğerine yönelik kınamasını çağrıştırabilir. Kınamanın teşkil ettiği nesneye yönelik saldırı, üçüncü bir tarafın nesneye yönelik saldırısı biçiminde olabilir: Örneğin bir öznenin kendini kınaması, annenin babaya yönelik kınamasını yansılayabilir. Tüm bu olasılıklar farklı özdeşleşme kalıplarını öngörür ve Freud'un kendini kınama modelini önemli ölçüde genişletir.

Klein, Abraham'ın melankoli üzerine araştırmalarını sürdürmüş ve onunla melankoli ile yasin aynı yapının biçimleri olduğu konusunda hemfikir olmuştur. Bir anlamda, hem kendisi hem de Abraham için en önemli hipotez, nesne ilişkilerinin ambivalan bir ortamda geliştiği idi (Zetzel, 1953). Abraham

gibi o da yasın, melankolinin aksine, katıksız bir sevgi içerdiği yönündeki sözde Freudcu fıkre karşı çıkmıştır. Ona göre bir nesnenin kaybı, kişinin daha önce yaşadığı ve kendi yıkıcı itkilerine atfettiği tüm kayıpları yeniden canlandıracaktır. Bu koşullar, sevilen içsel nesnelere güvenli bir şekilde sahip olma duygusunu zayıflatacak ve yaralı ve hasarlı nesnelerle ilgili daha önceki kaygıları yeniden canlandıracaktır. Dolayısıyla Klein'a göre, "yası tutulan ve yas süreci aracılığıyla içselleştirilmesi yoğunlaştırılan dışsal sevgi nesnesinin başarılı bir şekilde eski haline getirilmesi, sevilen içsel nesnelerin restore edildiği ve yeniden kazanıldığı anlamına gelir" (Klein, 1952, s. 77).

Klein'ın yas teorisi, yaşamın ilerleyen dönemlerindeki her önemli kayıpta depresif konumun zorluklarının bir kez daha yaşanmasını beraberinde getirir. Buradaki çocuksu prototip, depresif pozisyonda sevilen ve nefret edilen nesnelerin aslında aynı nesnenin yönleri olduğunun farkına varılmasının ardından yaşanan yas durumudur. Bu durum üzüntü ve suçluluk duyguları yaratır ve ardından gelen telafi girişimleri yasın üstesinden gelme çabaları olarak anlaşılır. Kendini kınamaya gelince, bu hem düşmanca itkiler tarafından nesneye verilen zararın hem de id'in daha temel bir nefretinin aracı olarak kabul edilir: Klein'ın görüşüne göre, kişinin kendi nefretinden duyduğu nefret. Bu, önceki nefret biçiminden bile daha arkaik olabilir: Egonun varlığı, idin nefretinin serbest bırakılmasıyla tehdit edilir ve egonun sevgi nesnelerinin yok edilmesiyle tehdit edilir (Klein, 1935, s. 270).

Dolayısıyla her kaybın bir dizi habis etkisi vardır: İyi nesneler tehdit altındadır ve özne bir dizi kötü nesnenin insafına terk edilmiştir. Dolayısıyla, öznenin depresif pozisyondan geçişinde yer alan süreçlerin aktivasyonu ve özellikle de

bir kayıptan sonra gözlemlenebilen her yerde hazır ve nazır bölünme fenomeni söz konusudur. Eğer annenin kaybının etrafında kümelenen erken dönem mücadelelerle başa çıkılmamışsa, depresif hastalığın ortaya çıkması daha olasıdır. Klein böylece Freud'un yas sürecindeki acıya ilişkin sorusuna bir yanıt vermektedir. Sonuçta, çökme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu düşünülen iç dünyanın yeniden inşası söz konusudur (Klein, 1940, s. 354).

Klein ve öğrencileri bu fikirleri detaylandırmaya ve örneklendirmeye devam etse de (Segal, 1952; Rosenfeld, 1959; Wisdom, 1962), Freud'un ilk makalesinde ortaya konan temalar üzerine psikanalitik çalışmalar Klein geleneğinin dışında azalmaya başlamıştır. "Melankoli" terimi, yerini "depresyon" ve türevlerine bırakmak üzere neredeyse ortadan kayboldu (Radden, 2000; Healy, 1997). Çokluğuna rağmen, depresif durumlarla ilgili literatür, çoğunlukla, Freud'un araştırmasının merkezinde yer alan konuları gözden kaçırmıştır. Yasa gelince, John Bowlby (Bowlby, 1960, 1961, 1963) tarafından kurulan bağlanma teorisi akımı dışında çok az ilgi görmüştür. Bowlby'nin fikirleri psikanalitik olarak adlandırılmaz ve 1960'ların başından itibaren açıkça Freudcu ilkelerin reddine dayanan bir araştırma programı izlemiştir (A. Freud, 1960; Spitz, 1960). Onun yas sürecini kuramsallaştırma girişimleri, Freudcu kayıp nesneyle özdeşleşme fikrini ortadan kaldırır ve Bowlby, cinsellik ve şiddetin rolünü hafife alan kendini kınama gibi olgular için uyarlanabilir bir açıklama arar. Ona göre kınama, kayıp nesnenin tekrar kaybolmasını önlemek için onu uyarmanın bir yolu olarak işlev görmektedir (Bowlby, 1961). Hem kınama hem de kendini kınama, beklenen bir yeniden birleşme ya da kaybı etkisiz kılmak için yapılan hazırlıklar olarak tanımlanmaktadır.



Lacan'ın bu tartışmalara katkılarına geçmeden önce, tartıştığımız Freud sonrası revizyonlardan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Tüm analitik yorumcular yas süreçleri boyunca nesneye yönelik nefret ve kınamanın varlığını vurgulamaktadır. Hepsi de kaybedilen nesneyle özdeşleşmenin hem yas hem de melankolide her yerde mevcut olduğu gerçeğini kabul ediyor gibi görünmektedir. İlginçtir ki, yasin bu tür özdeşleşmeleri içerdiği görüşü genellikle Freud'un 1915 tarihli makalesine atıfta bulunur, oysa Freud orada böyle bir şey söylememektedir. Freud'un kesinlikle aşına olduğu yas törenleri üzerine antropolojik materyal yığını göz önüne alındığında, bu kendi içinde şaşırtıcıdır. Ölülerini bir süre evde tutmak belki de bu çalışmalarda fark edilen en yaygın özelliktir; ölen kişinin kıyafetlerini giymekten, cesedin gömüleceği toprağa kendini belemeye ve genel olarak yas tutanlar için bir tür toplumsal inzivaya kadar uzanmaktadır. Ölenin yakınlarının toplumdan uzaklaşması ve soyutlanması genellikle onların durumuna bir katılım olarak anlaşılmaktadır (Seaford, 1994).

O halde, Freud'un (1923) "Yas ve Melankoli"den yaklaşık altı yıl sonra yayınlanan "Ego ve İd"de melankolik özdeşleşme modelini genelleştireceğini görmek önemlidir (s. 28). Bu tür özdeşleşmeler, artık terk edilmiş nesne yatırımlarından oluşan egonun kurucu öğeleri olarak görülmektedir, ancak burada hala yas tutmaya açık bir atıf yoktur. Bu tür özdeşleşmelerin yas sürecine dahil olanlardan nasıl farklı olacağı daha sonra Freud tarafından detaylandırılmamıştır ve bu soruna Freud sonrası temel katkılar tek tük olma eğilimindedir: Belki de en iyi örnekler Edith Jacobson'ın (1954a ve 1954b) 1950'lerde yazdığı psikotik özdeşleşmeleri ve depresyonu inceleyen mükemmel makaleleri ve Vamık Volkan'ın (1981) keder ve yas üzerine aydınlatıcı çalışmasıdır.

Yas ve melankoli üzerine Freud sonrası çalışmaların bir diğer özelliği ise Freud'un narsisizm meselesine yaptığı vurgunun ihmal edilmesidir. Rosenfeld (1959), Klein'in melankoli açıklamasının Freudcu narsisizm teorisini içerdiğini ikna edici olmayan bir şekilde göstermeye çalışmıştır. Klein'in modelinin özelliği, yas teorisini çok basit bir şekilde öznenin oluşumu teorisyle özdeş olarak ele almasıdır. Ancak nesne kaybının kişinin içsel nesnelerini kaybetmesine yol açtığını iddia ettiği noktada, Freudcu bir bakış açısı bu nesnelerin tam da kendilik (self) olduğunu öne sürebilir, eğer son terimi bir dizi narsisistik özdeşleşmeyi tanımlamak olarak anlayacak olursak. Benzer kafa karışıklıkları, narsisizm teorisinin sözde kendilik ve nesne temsilleri arasındaki dinamikler açısından yeniden formüle edildiği Jacobson'ın çalışmasına da sirayet etmektedir.

Aynı şekilde, toplumsal yas törenlerinin gitgide kaybolmasının etkileri ve genel olarak yastutan ile kayıp nesne arasındaki diyalektik ilişkilerin ve bu bağlamda öznenin çevresindeki diğer önemli aktörlerin değerlendirilmesi de ihmal edilmiştir. Bununla birlikte, Klein'in çalışması, matem sonrası fenomenlere olan duyarlılığıyla öne çıkmaktadır: Genellikle katı bir şekilde iyi ve kötü kutuplara bölme, manik savunmaların kullanımı ve bedene zarar verme ve onu onarma fantazilerinin hepsi bu gibi durumlarda oldukça açıktır. Klein'in 1930'lardaki çalışmalarında bu tür hastalarla yaptığı çalışmalardan ilham aldığı düşünmek oldukça akla yatkındır.

### Lacancı bakış açıları

Tartışmamızın başında belirttiğimiz gibi, Lacan'ın yayınlanmış çalışmalarında yas ve melankoliye çok az atıf vardır. Yas,

“Arzu ve Yorumu” (Lacan, 1958-1959) seminerinde bir miktar ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır, “Etik” seminerinde kısaca bahsedilmektedir, daha sonra “Aktarım” seminerinde biraz daha kapsamlı olarak ele alınır ve sonrasında ise seminer metinlerinde büyük ölçüde gözden kaybolur (Lacan, 1992, s. 354-6; 1991, s. 439, 458-460). Daha sonraki yazılı çalışmalarda bir avuç iyi bilinen açıklama vardır: analizin sonundaki yas ve “Television”daki üzüntü ve depresyonun “ahlaki hata” olduğuna yapılan atıflar (Lacan, 1974, s. 39). Melankoliye gelince, “Kaygı” üzerine olan seminerde (Lacan, 2014) ve listelediğimiz diğer seminerlerde bazı yorumlar vardır.

Tahmin edilebileceği gibi, Lacan’ın çalışmalarında yas ve melankoliye çok daha fazla atıfta bulunulduğu ve bunun sadece Lacan’ı doğru okumayı bilmekle ilgili olduğu iddia edilmiştir. Bu nedenle, örneğin, “Konuşma ve Dilin İşlevi ve Alanı”nda burada geçerli olduğu varsayılan pasajlara sık sık başvurulmaktadır (Lacan, 1966, s. 319; Laurent, 1988). Melankoli tanısı vaka literatüründe sıklıkla kullanılmasına rağmen, metapsikolojisi hakkında bize çok az şey söylenmektedir. Buradaki etkileyici istisna, son 20 yılda melankoli üzerine kapsamlı bir şekilde yazan Christian Vereecken’in (1986 ve 1993-1994) çalışmalarıdır. Daha yakın zamanlarda Geneviève Morel ve meslektaşları (2002) ve Frédéric Pellion tarafından önemli çalışmalar yapılmıştır (Morel, 2002; Pellion, 2000; Delacroix ve Rein, 2001). Yas konusuna gelince, Freud’un spekülasyonlarının sonraki analistler tarafından az ya da çok detaylandırılmaması gibi, Lacancı literatür de bu konuda oldukça imtinalı davranmıştır (Menard, 1982; Turnheim, 1997). Jean Allouch’un (1995) yas üzerine kitap uzunluğundaki dikkate değer çalışması buna bir istisnadır.

Lacan'ın çalışmalarında yas sorusu nasıl ortaya atılır? "Arzu ve Yorumu" seminerinde, Hamlet'in okunması yoluyla bir dizi hipotez üzerinde durulmaktadır. Lacan, oyunu insanın arzusuyla olan ilişkisi üzerine bir çalışma olarak görür. Arzunun fantazi tarafından desteklendiğini kabul ettiğinden, Hamlet'in fantazi nesnesiyle olan ilişkisi oyuna bakış açısı için çok önemli hale gelir. Prens'in karşısına iki sorun çıkar; bu sorunlar bugün de yas ve yas tutma üzerine yapılan bir çalışma için tüm geçerliliğini korumaktadır. Birincisi, babanın bilgisi sorunudur: O, çok fazla şey bilmektedir, sadece kendi ölüm nedenini bilmek anlamında değil, son ayinine hazırlanamadığı, "yarıda kesildiği, gafil avlandığı" ve böylece "karşılık verme, intikam alma olasılığını sonsuza dek elinden kaçırdığı" için de çok şey bilmektedir. (Lacan, 1959-1960, 9 Nisan 1959). İkinci olarak, Hamlet'in, yasını tutamayan bir annesi vardır: Kocasını öldürür öldürülmez kollarını başka bir erkeğe açar. Hiçbir yas dönemi gözlenmez, hiçbir öznel kayıp simgeselleştirilmez. Hamlet, annesi Gertrude ile yüzleştğinde, onun pozisyonuna itiraz ettikten sonra, ona aşağı yukarı ne istiyorsa yapabileceğini söyleyerek hızla pes etmiş gibi görünmektedir. Bu, Lacan'a göre, Hamlet için bir arzu düşüşüne işaret eder: Annesinin arzusu tarafından ezilir ve bu nedenle kendi arzusuyla ilişkisini doğru bir şekilde konumlandırılamaz. Arzu grafiğinin terimleri açısından,  $\$ \diamond a, S[ ]a'$ 'yı sömürgeleştirmiştir.

Lacan'ın getirdiği ilerlemeleri bu başlangıç noktalarından yola çıkarak incelemeyi önce, kayıpla ilgili çağdaş sorunlara ne kadar yakın olduklarını not edebiliriz. Geoffrey Gorer (1965) ölüm, keder ve yas üzerine yaptığı öncü çalışmasında, kendisine konan ölümcül tanının bir hastadan saklanmasıyla olağan hale geldiğine dikkat çekmiştir. Aries'in (1974) daha

önceki kültürel tanıklıklarda ölüme karşı bir hazırlık bulduğu yerde, hem o hem de Gorer, çağımızın sorununu tam da ölümün bilgiyle olan bu ilişkisinde görmektedir. Ne de olsa, kişinin kendi ölümünün yaklaşmakta olduğunun farkında olması, bu farkındalık paylaşılmadığında hangi soruları gündeme getirir? Aynı şekilde, bir ebeveynin bir kaybı nasıl simgeselleştirdiği meselesi yas süreci için çok önemlidir: Klinik olarak tekrar tekrar gördüğümüz gibi, bir kayıp aile tarihi içinde simgeselleştirilmediğinde, genellikle bir sonraki nesle musallat olmak için geri döner. Çağdaş kültür bu sorunu kendine özgü bir şekilde biçimlendirmektedir: Bir zamanlar ölüm döşegi etrafında toplanan çocukların, bugün giderek daha fazla dışlandıklarını duyuyoruz. Aries (1974), on sekizinci yüzyıla kadar hiçbir ölüm döşegi sahnesi tasvirinde çocukların yer almamasının söz konusu olmadığını belirtmektedir (s. 12). Ve bir ebeveynin, çocuğun iyiliği için onu cenaze töreninden uzak tutmaya karar verdiği durumlarda, on yıllar sonra bunun bir hayal kırıklığı veya hınç duygusuyla dile getirildiğini duymuyor muyuz, bu da işin içinde arzusunun olduğunu göstermiyor mu?

Lacan'ın Hamlet'in çıkmazının çerçevesini oluşturduğunu düşündüğü bu iki sorun göz önüne alındığında, Prens arzusunun yerini nasıl yeniden bulabilir? Lacan'ın okuması Hamlet'in Ophelia ile olan ilişkisine odaklanmaktadır: önce reddedilen ve aşağılanan, sonra değer verilen ve yası tutulan. Hamlet'in Ophelia ile olan ilişkisini, öznenin arzu nesnesiyle olan ilişkisinin bir tür modelinin sunulması olarak görür. Ophelia'nın reddedilmesi, fantazinin imgesel yapısının işleyişinin bloke edilmesi şeklinde yorumlanır: Gertrude ile olan sahnenin ortaya çıkarıldığı aşağılanmış şehvi kadın imgesi, Ophelia'nın Hamlet'in arzusundaki yerini kirletmek için araya girer. Hamlet ancak

mezarlıktaki sahneden sonra, yas tutan Laertes'in imgesiyle karşılaştığında arzusuna yeniden erişebilir. Laertes, Hamlet'in yas tutmadığı yerde yas tutar ve Hamlet, grafikteki ( $d \rightarrow (\$ \diamond a)$ ) ve ( $m \rightarrow i(a)$ ) düzeylerinin homolojisi aracılığıyla arzusunu üstlenebilir (Lacan, 1966, s. 816). Laertes, nesneyle ilişkili olarak küçük ötekinin imgesini sunar ve böylece Hamlet imgesel aracılığıyla bir yas konumuna doğru ilerleyebilir. Ya da Lacan'ın (1959-1960) dediği gibi, "nesnenin inşası", onun içkin imkânsızlığıyla bir ilişki tarafından mümkün kılınır (22 Nisan 1959).

Burada ne tür bir imkânsızlık söz konusudur? Dolaysız bir düzeyde, Ophelia'nın gerçek kaybı onu imkânsız bir nesneye dönüştürür. Bu nesnenin yeri kastrasyon kompleksi aracılığıyla inşa edilir. Özne, göstereni fallus olan varlığının bir parçasından mahrum bırakılır: Nesne, öznenin simgesel olarak mahrum bırakıldığı şeyin yerine geçebilir. Bu, Ophelia'nın kendi değerine ancak Lacan'ın "fallusun yası" dediği şeyle erişebileceği anlamına gelir. Hamlet'in Ophelia'yı daha önceki reddedişi fallusun reddi olarak yorumlanır ve nesnenin yeniden bütünleşmesine izin vermek için bu reddin kurban etme düzeyine taşınması gerekir. Bu fallus yası, Lacan'ın (1959-1960) Oidipus kompleksinin *Untergang*'ını (29 Nisan 1959) tanımlama şeklidir.

Lacan'ın yorumu sadece yas sürecine dair bir dizi yeni perspektif açmakla kalmaz, aynı zamanda Kleinci teoriyle de özel bir şekilde yankılanır. Allouch'un işaret ettiği gibi, Lacan'ın yas tutmanın ancak nesnenin "inşası" ile mümkün olabileceği fikri, Klein'in iyi bilinen "Nesne bir bütün olarak sevilmedikçe kaybı bir bütün olarak hissedilemez" formülünü çağırıştırır (Allouch, 1995, s. 52; Klein, 1935, s. 264). Bütünlüğe yapılan bir

çağrı Lacan'ın yaklaşımının bir özelliği olmasa da, her iki bakış açısı da yasin işleyebilmesi için nesnenin –ve nesnenin yerinin– inşa edilmesi gerektiği ve bu inşanın asla verili olmadığı fikrini paylaşır. Benzer şekilde, kurban etmeye yapılan atıf, yastutanın, ister bir tutam saç ister başka bir nesne şeklinde olsun, kendisinden bir parçayı mezara ya da gömüte atarak terk etmesini içeren birçok cenaze törenini konumlandırmamızı sağlar: Yastutanın saç, yastutan kişinin aksine, merhumla birlikte kalabilecektir. Muhtemelen, bazı vakaların özellikli yanı, yastutanın mezara gömülen bu nesneyle özdeşleşmesidir, böylece adak öznenin bir parçasını değil, öznenin kendisini içerir.

Lacan'ın tartışması, başka birinin yasının özne için yerinin ne olduğu sorusunu da gündeme getirir. Ne de olsa Hamlet, Laertes'in yası vasıtasıyla kendi yasına erişebilir. Bu yas diyalogu, edebiyatta ve şiirde tekrar tekrar anlatılan bir motiftir. Örneğin, İlyada'daki Patroklos'un ölümünün ardından kadınların onun ölümüne açıkça ağıt yakarken, aynı zamanda "her birinin kendi kederleri için" ve erkeklerin "her birinin evde bıraktıklarını hatırladıkları" sahneden bahsedebiliriz (İlyada 19: 302). Ölen savaşçı için gerçekleştirilen ahaliye açık yas ritüeli, orada bulunanlar için daha önceki kayıpların anılarını kutuplaştırmaya hizmet eder. Gerçekten de, Helenistik kültürde böylesine kesin bir yere sahip olan uzun süre önce ölmüş kahramanlar için yakılan ağıtın, bireysel, özel kayıpların yasını tutmak için bir alan sağlama işlevi olduğu ileri sürülmüştür (Seaford, 1994).

Bu yas diyalogu Klein'in çalışmalarında bir yankı bulur. Yas ve yasin manik-depresif durumlarla ilişkisi üzerine 1940 tarihli makalesinde, kişinin içsel nesneleri de kendisiyle birlikte yas tutuyorsa, yas tutma işinin bazen hızlandırılabileceğine

dair oldukça kışkırtıcı birkaç açıklama yapar (Klein, 1940, s. 359-362). Yaslar arasındaki bu ilişki ya da “ödünç alınmış yas” fikri, Hanna Segal (1952) tarafından estetik üzerine klasik bir makalede örtük bir şekilde geliştirilmiştir. Segal, estetik deneyimi anlamak için bir çerçeve sağlamak üzere Kleinci kavramları detaylandırır. Yüceltme kavramına ilişkin bir tartışmanın ardından, sanat eserleriyle deneyimimize ilişkin çok basit ama aynı zamanda çok az fark edilen bir noktaya değinir: Bir düzeyde eserdeki kahramanlarla “özdeşleştiğimize” inansak da, altta yatan bir kayıp deneyiminden bir şeyler yapabilecek biri olması anlamında yaratıcıyla da bir özdeşleşme süreci vardır. Segal’ın (1952) belirttiği gibi, “kaos ve yıkımdan” bir şey yaratmışlardır (s. 199).

Bu önemsiz bir nokta gibi görünebilir ve Segal’ın açıklamalarına kesinlikle katılmayabiliriz, ancak onun söylediği başka bir kişinin yas sürecine maruz kalmanın önemini göstermektedir. Segal, başarılı bir yasin “sanatçıyla özdeşleşme” yoluyla elde edilebileceğini savunmaya devam ederek, Freud tarafından tarif edilen uzun süreli yas çalışmasından ziyade oldukça geçici bir katarsis deneyimini ima etmektedir. Ancak onun Kleinci yaklaşımını takip eder ve tüm yaratıcı eserleri aynı mekanizmaların ürünü olarak görürsek, sanatın kültürdeki yeri yeni bir anlam kazanır: yas tutmamıza yardımcı olacak bir dizi araç. Bu, zaten Platon’un “Devlet”inde olan bir motifti; burada, “şairlerin, şahsi talihsizliğimizde zorla dizginlediğimiz ağlama ve gönlümüzce dövünme yönündeki doğal arzumuzu nasıl tatmin edip doyurduklarını” okuyabiliriz (*Republic* 605c-606b; Seaford, 1994, s. 140).

Lacan ve Klein’den çıkarabileceğimiz yaslar diyalogu kavramı, bir başkasının yas tutmasına tanık olmanın özned



zorunlu olarak yasa sebebiyet vereceğini öne sürmeyi amaçlamaz; yas başlarsa, bunun kapsamlı, sürekli veya başarılı olacağını öne sürmek daha da güçtür. Ötekinin yası özne için imgesel bir rota işlevi görebilir, ancak bundan fazlası değildir. Bu süreç, bizi kıyaslamanın aktif etkilerine karşı uyardığı ölçüde diğer olgulara da ışık tutabilir. Kendi durumumuzu yansıtan imgesel bir temsil bulmak, gördüğümüz gibi, bir yas sürecini başlatabilir, peki ya kıyaslama olasılığının ortadan kalktığı durumlarda ne olacaktır?

Kültürümüzde bu tür bir engelin en belirgin –ve belki de tek– örneği Holokost’tur. Sylvia Plath, “Babacım” adlı şiirinde Holokost imgelerini kişisel, otobiyografik konuları yerleştirmek için kullanmaya kalkıştığında, buna verilen tepki öfke ve kızgınlık olmuştur (Malcom, 1993, s. 64-65). Yaslar arasındaki yankılanmayla ilgili argümanı ciddiye alacak olursak, bu bir dizi sorun yaratır: Özellikle, Holokost temsillerine damgasını vuran kıyaslama yaşağının damgası, tartıştığımız yas örüntüsünün gerçekleşmesine izin vermez. Klinik düzeyde, bir ailedeki bazı kayıpların simgeselleştirilememesi gibi çok basit bir kavramda kıyaslama yapılamayacağına dair örnekler bulabiliriz. Gördüğümüz gibi, Hamlet bunu Gertrude’da bulamamış ve kederli Laertes’le karşılaşana kadar beklemek zorunda kalmıştır.

Bu bize hem yas hem de hafıza hakkında bir şeyler söyleyebilir. Mark Roseman’ın (2000) “Saklanan Geçmiş” adlı kitabı, Nazi Almanyası’nda kaçak olarak yaşayan genç bir Yahudi kadın olan Marianne Ellenbogen’in hikâyesini anlatır. Roseman’ın anlatısı sadece Marianne ile yaptığı görüşmelere dayanmıyor, aynı zamanda Marianne’nin günlüklerinden ve başka kaynaklardan topladığı bilgilerden de yararlanıyor. Kitap, zor bir konuyu cesurca ele alması bakımından nadir bir eser:

Roseman'ın ilgilendiği şey, bir kahramanlık ve yiğitlik tablosu çizmekten ziyade, Marianne'in anlatısındaki kurgu ve kurgudışı arasındaki ayrımları incelemektir. Marianne'in savaş günlükleri çoğu zaman daha sonra anlattıklarından çok farklı bir hikâye anlatır, tıpkı bu kaynakların her ikisinin de bazen dışsal anlatılarla çelişmesi gibi (Roseman, 1999).

Roseman materyali dikkatle inceledikçe belli bir örüntü netleşmiştir. Ayrılma anlarının özne için katlanılmaz ölçüde travmatik olduğu durumlarda, bu anlar başka insanların anıları kullanılarak yeniden yazılıyordu. Bu garip fenomen nasıl anlaşılmalıdır? Bu, sahte hafıza sendromundan ziyade ödünç yas prensibiyle ilgili bir sorundur: Marianne'in anlatısındaki anlatılamaz noktaların yerine koyduğu hikayeler, bir kaybın yasını tutan başka biriyle ve bu kaybın koşullarıyla ilgili küçük ayrıntılarla ilgiliydi. Roseman'ın gösterdiği gibi, bu kayıplar Marianne'in kendi kayıpları olmasa da, bunları Marianne'in yas tutmasını sağlayan malzemeler olarak göremez miyiz? Bu olgu bize, paylaşılan bir eksiklik deneyimi nedeniyle ortak bir unsurun bulunduğu histerik özdeşleşme sürecini hatırlatabilir. Freud (1899, s. 149-151) tarafından tartışılan meşhur örneklerde gördüğümüz gibi, özne, eksikliğin o kişiye isnat edilmesi nedeniyle kendisini bir başkasının yerine koyar.

Ancak tartıştığımız süreç gerçekten histerik özdeşleşmeye bu denli benzer midir? Bu kesin olmaktan uzaktır ve bizi daha önce yas üzerine psikanalitik literatürün merak uyandırıcı azlığı hakkında sorduğumuz soruya geri götürür. Kurgu ve şiir arasındaki zıtlık dikkat çekici görünmektedir ve gerçekten de günümüzde İngilizce yazılan ilk romanların büyük çoğunluğu ölüm hakkındadır. Psikanalistler de herkes gibi kayıplar yaşadığına göre, neden bu konuda yazmaktan kaçınırlar ki? Burada

elbette kayda değer istisnalar vardır ve George Pollock'un (1961) annesinin ölümünden sonra yazmaya başladığı, yas hakkındaki çok sayıda makaleden bahsedebiliriz. Ancak bunlar kuraldan ziyade istisna olarak kalmaktadır. Analistler, kurgu yazarlarının bu kadar hevesle kucakladıkları bir konunun sınırlarında neden ihtiyatla hareket etmelidir?

Kişinin özel hayatının ayrıntılarını yayınlamaktan kaçınmasının geçerli nedenleri bir yana, belki de burada daha yapısal bir açıklama, hatta yas tutmanın içerdiği bazı mekanizmalara dair bir ipucu bulabiliriz. Klinik bir gözlem yaparak işe başlayabiliriz: Sanatçıların analizlerinde işleri hakkında genellikle bu kadar az şey söylemeleri ilginç görünüyor. Rakipleri, galerileri, ortakları ve benzeri hemen her şey hakkında konuşabilirler, ancak gerçekte ne yaptıkları hakkında konuşmazlar. Bunun bir nedeni, eserlerin yaratılmasıyla sonuçlanan süreçlerin bastırmaya dayalı süreçlerden ayrı olması olabilir. O halde, yas temasından kaçınılması, burada bastırmayla değil başka mekanizmalarla uğraştığımızı ve dolayısıyla bunu sınırlandırmak için kurgusal düzyazı veya başka yaratıcı ifade araçları kullanmamız gerektiğini ima ediyor olabilir mi?

Lacan'ın (1959-1960) yas tartışmasında belki de bunun bir ipucu vardır. Burada bastırma hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır ve şaşırtıcı bir şekilde yası –tersine çevrilmiş bir şekilde– psikotik yapıyı oluşturan mekanizma ile karşılaştırır: men etme (22 Nisan 1959). Bir psikozda, simgeselden men edilen öğelerin Gerçek'te geri döndüğünü görürüz. Lacan'a göre yasta bunun tam tersini görürüz: Gerçek bir kayıp simgeselin bütünlüğünün harekete geçirilmesiyle ele alınır. Burada yine, yasin öznenin iç dünyasının bütünlüğünün, sadece kaybedilen nesnenin temsillerinin değil, tüm nesnelerin

temsillerinin bütününün harekete geçirilmesini içerdiğini vurgulayan Klein'in bir yansımasını buluruz. Lacan'ın buradaki dolaysız referansı, yastutanın katıldığı tamamen biçimsel bir dizi pratik olan cenaze törenleridir. Bu tür ayinlerin biçimsel doğası, antropolojide bu tür durumlarda ortaya çıkan duyguların "samimi" olup olmadığı ve dolayısıyla duyguların ayinleri mi doğurduğu yoksa onların bir etkisi mi olduğu sorusu etrafında bitmek bilmeyen tartışmalar yaratmıştır (Metcalf ve Huntington, 1991). Lacan'ın gösterene yaptığı vurgu, bu tartışmaların tuzaklarından kaçınmamızı sağlar: Eğer simgesel bir bütünlük olarak harekete geçiriliyorsa, tam da en yüksek simgesel yoğunluğa sahip, imgesel anlamlar alanından uzak yapılara vurgu yapılacaktır.

Bu karşılaştırma göz önünde bulundurulduğunda, yarı-halüsinasyon deneyimleri gibi yasta görülen tuhaf imgesel fenomenler daha az şaşırtıcı hale gelir: Eğer simgesel, gerçekteki bir boşluğa bu şekilde yanıt veriyorsa, tıpkı psikozdaki tersine çevrilmiş süreçte olduğu gibi imgesel unsurlar harekete geçirilecektir. Lacan'ın fikri, simgeselin harekete geçirilmesine rağmen, anlamlandırıcı öğelerin bir kaybın açtığı delikle başa çıkmakta yetersiz kaldığıdır. Dolayısıyla, yas törenleri terk edildiğinde ya da kısıtlandığında folklorik ve fantazmagorik hayaletler ve hortlaklar yığını ortaya çıkar. Yas törenleri, bir kaybın açtığı boşluğa aracılık etme işlevi görür ve bu boşluk ile simgesel eksiklik arasında bir koşutluk kurulmasını içerir. Burada fallus asli gösterendir ve kaybın açtığı boşluğa yansıtılacaktır, ancak bir gösteren olarak fallus bu şekilde ifade edilemeyeceğinden, yas sürecinde sıklıkla gözlemlenen birçok rahatsız edici imge bu simgesel eksiklik noktasında yastutana hücum edecektir (Lacan, 1959-1960, 29 Nisan 1959).

Lacan 1960'ların başında gerçek olarak nesne teorisini detaylandırırken, kaygı üzerine seminerinde yas temasına geri döner (Lacan, 2014). Bize hatırlattığı Hamlet, yasin neyle ilgili olduğunu gösterir –yani, kayıp nesneyle olan bağı yeniden kurma çabası. Burada Lacan'ın Bowlby ile tuhaf bir yakınlaşmasına dikkat çekebiliriz: Her ikisi de yas çalışmasının ayrılmakla ilgili olduğu yönündeki Freudcu görüşü sorgular. Ancak Bowlby bunu kayıp nesneyle yeniden bir araya gelme çabası olarak görürken, Lacan bunu öznenin kendisinin bir parçasını terk ettiğini varsayan nesnenin yerini geri kazanma çabası olarak görür. Lacan'ın yasla ilgili görüşlerinin radikal doğasını görüyoruz: Yas bir nesneden vazgeçmek değil, kişinin bir nesneyle olan bağlarını kayıp, imkânsız olarak yeniden kurmakla ilgilidir. Buradaki anahtar, nesneyi onu örten imgesel zarftan ayırmaktır.

Eğer nesneyle bağlar yeniden kurulursa ve imgesel zarfın yeri bundan ayrılırsa, başka bir  $i(a)$ 'nın onun yerini alması mümkün hale gelebilir. Lacan'a göre, yastutan için sorun, narsistik olarak yapılandırılan aşk aracılığıyla  $i(a)$  ile bağlarını sürdürmektir. Artık yas ve melankoliyi bu değişkenler açısından birbirinden ayırabiliriz:  $a$  nesnesi,  $i(a)$ 'dan ayrılmalıdır ve melankolik, kendisine  $a$  nesnesi olarak ulaşma çabası içinde “sahne”den çıkmayı içeren intihar senaryolarında eyleme geçebilir (Lacan, 2014, 16 Ocak 1963 ve 3 Temmuz 1963 tarihli oturumlar). Eğer yasta söz konusu olan nesnenin inşası ve dolayısıyla öznenin fantazideki nesneyle ilişkisinin yeniden kurulmasıysa, melankolide böyle bir “inşa” mümkün değildir: Bunun yerine özne, anlamlandırma çerçevesinden kopmuş  $a$  nesnesinin yerine ya da Lacan'ın deyiimiyle “dünya sahnesine” doğru çekilir.

Klinik bir örnek bu kavramların işleyişini gösterebilir. Bu hasta bir yıl önce eşini kaybetmişti ve eşinin ölümünden bu yana atalet halinde, günlük işlerini yapamaz ve çalışamaz durumdaydı, eşinin imgeleri ve anıları peşini bırakmıyordu, sokaklarda eşinin suretini arıyor ve arkadaşları ve ailesiyle ilişkilerini sürdüremiyordu. Burada inceleyebileceğimiz sekans, altı aylık bir süre boyunca gerçekleşmiş ve sonunda hasta, atalet durumunun ağırlığının üstesinden gelebilmiş, faaliyetlerine devam edebilmiş ve yaşama seçenekleri hakkında yeniden düşünebilmiştir. Yas sürecinin gerçekleşmesine izin veren ve bu hasta için değişimin varlığına işaret eden şeyin göstergesi olarak göründükleri için bir dizi rüyaya odaklanmayı tercih ettim.

**Rüya 1:** X, karısına çok öfkeli ve büyük bir kavga ederler. Karısını kendisine bazı şeyleri söylemediği için suçlar. Daha sonra sahneye karısının karakter özelliklerini abartılı bir şekilde taşıyan başka bir kadın girer. Onunla birlikte evden çıkıp bir partiye doğru ilerlerken, kendisini karısının toplum içinde ona davrandığı gibi davranırken bulur. Uyandığında, X bir an için ikinci kadının görsel imgesini düşünür ve aniden bunun aslında karısının imgesi olduğunu fark eder.

**Rüya 2:** X, eşiyle birlikte yaşadığı evdedir. Bir fincan çay ister ama süt yoktur. Etrafta dolaşan çeşitli karakterlere sorar ve kendisine hiç süt kalmadığı söylenir. Daha sonra evin her odasına girer, orada birini bulmayı bekler ama kimse yoktur. Nihayetinde, evin en son odasında, ya bir yolculuğa hazırlanmak için ya da bir yolculuktan dönlüğüne işaret etmek için ortaya konmuş çok sayıda eşya görür. Karısını görmeyi bekler ama orada kimse yoktur.

**Rüya 3:** X bir dükkândadır. Elindeki sütü yere döker ve kasiyerin ona bir kutu ücretsiz süt vermesini bekler. Ama kasiyer

vermez. Daha sonra tüm bozuk parasını çıkarır, ancak kadın kasiyer yine de süt vermeyi reddeder. Karısı belirir ve birbirlerine oldukça fiziksel, erotik bir şekilde sarılırlar.

**Rüya 4:** X karısıyla birlikteedir. Kadın, “Trafik tek yönlü” der. X bunun ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Trafik onun için mi yoksa karısı için mi tek yönlüdür? Anlamaya çalışır ama başaramaz. Rüya boyunca X, karısını tanımıyor olmanın verdiği derin bir duyguya kapılır. Daha sonra kendini bavullarla dolu bir odada bulur. Ya “Bir yere mi gittin?” ya da “Bir yere mi gidiyorsun?” demektir ama hangisini söylediğini hatırlayamaz.

**Rüya 5:** X karısıyla birlikteedir ve yine karısının yabancı olduğu hissine kapılır. Kadın yabancı, tamamen opak görünmektedir. Sonra kadın ona sarılır ve “Beni asla terk etme” der. X, “Terk etmeyeceğim” der ama aslında çok da emin değildir.

**Rüya 6:** X kendini uygunsuz bir durumda hisseder. Sonra üzerinde küçük bir dışkı lekesi olan beyaz bir kumaş parçasının görüntüsü belirir.

Bu rüyalara popüler psikolojinin alışlagelmiş bakış açılarıyla yaklaşılabılır: ölümün inkârı, öfke, yolculuk, ayrılık, vs. Ancak bu rüyalar yasin gerçekleşmesini sağlayan süreçlerden çok daha fazlasını ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, Rüya 1’de, eşe yönelik sitemin aslında öznenin çocukluğunun belirli bir anında annesine yönelik sitemini yansıttığına dikkat edin; bu sitem X’in rüyayla ilişkilendirene kadar bilincinde olmadığı bir sitemdir. İki kadın olması ve X’in özdeşleştirici davranışı imgesel düzeni ve göreceğimiz gibi narsisizm parametresini işaret etmektedir. Rüya 2 aynı zamanda X’in kısa bir süre X’i emzirdikten sonra “sütü kesilen” annesiyle olan ilişkisini de çağrıştırmaktadır. Üçüncü rüya, narsisizm alanı ile nesne

arasındaki ayrımı inceltmeye devam etmektedir: X kendisine herhangi bir şey vermeyi reddeden bir kadınla karşı karşıya kaldığında, karısının görüntüsü belirlemekte ve bedensel keyfe hüsrarla tepki vermektedir. Bu dönemdeki analitik çalışma açısından, karısında konumlanan nesne ve bunun annesinin temsilleriyle ilişkisi söz konusuydu.

Rüya 4 ve 5 bir bakıma yas sürecinin paradigmatic bir örneğidir; imge ile onun ötesindeki gerçek düzenin birbirinden ayrıldığını gösterir. Her ikisi de X'i karısıyla ilgili bilinmez bir şeyin yoğun hissiyle yüzleştirir. Tek yönlü trafiğin anlamı hakkındaki soru X'e hem karısının tek yönlü yolculuğunu hem de gelecekte bir noktada kendisinin de tek yönlü bir yolculuğa çıkacağı olgusunu çağrıştırmıştır. Onun kavrayışsızlığı, ölümün kendisini öznenin –ve aslında gösterenin– hiçbir cevabı olmayan opak bir bilmece olarak sunduğu gerçeğin bir göstergesi olarak alınabilir. Bavulun anlamı hakkındaki sorular X'e çocukluğunda annesinin önceden haber vermeden bir seyahate çıktığı önemli bir zamanı da hatırlatmıştır. Bu temalar beşinci rüyada X'in kendisine atfettiği ve hem annesine hem de eşine yönelttiği “Beni asla terk etme” ifadesi etrafında tekrar ortaya çıkmaktadır.

Görünüşte uyumsuz olan altıncı rüyayı yorumlamadan önce, X'in (kabaca) 4. rüyadan bu yana yaşadığı deneyim hakkında bir şeyler söylemeliyiz. Bu aylar ataletin aşılması ve sık sık geri döndüğü bazı şakalar, kelime oyunları ve anekdotlardan aldığı neredeyse manik bir zevkle karakterize olmuştu. Rüya 6'dan sonra X, tüm şakaların, kelime oyunlarının ve anekdotların aslında ortak bir temayı paylaştığını fark etti: anal çocuğa yapılan bokla ilgili bir gönderme. Rüyada öznenin bir yere sahip olmamasından dışkıyla işaretlenmiş kumaş imgesindeki



tam tutulmasına geçiş, öznenin nesneyle eşdeğerliğini vermek-teydi. Bu anda X, karısıyla ilk tanıştığı döneme ait bir ayrın-tıyı hatırladı. Onunla tanışmasına vesile olan akşam yemeğın-den önce, karısının sınır tanımayan bir tavırla kendini tatmin ettiğı bir tatil sahnesi hakkında bir hikâye dinlemışti. Sonraki haftalarda X, çocukken dışkısal faaliyetlerini annesi dışında herkesten gizleme çabalarını hatırlayacaktı.

X'in rüyaları analist tarafından yorumlanmamıştır. Bunun yerine, X'in kendisi tarafından yorumlanmıştır ve bir anlamda, yas sürecini noktalayan pek çok rüya gibi, bunlar da kendi iç-lerinde birer yorumdur. Bu rüyalarda Abraham'ın ilgisini çe-ken anal dinamikleri bulmayı tercih etsek de, bana öyle geliyor ki bu rüyalar Lacan'ın vurguladığı narsisistik özdeşleşme alanı ile nesne arasındaki ayrımı ortaya koyuyor. Rüya serisinde, eş imgesinin oral ve anal nesneden ayrıldığını ve çağrışımlarda, bu kadının fantazisinde uzun süre tuttuğu yeri almasını sağla-yan ipliğı, bir ayağı narsisizm alanında olan bir ipliğı görüyo-ruz. Rüya 6'da, bir gösterenin eksikliğının gerçek kayıp nokta-sına nasıl yanıt verdiğini görüyoruz. Sekansın sonunda, X'in hayata duyduğı yeni ilgide, genel anlamda, nesnenin narsisis-tik çerçevesine yeniden entegre olduğunu görmekteyiz.

Bu rüyalar aynı zamanda Lacan'ın yas sürecinin merkezine koyduğı arzu diyalektiğini de göstermektedir. Kadının belir-sizliğı ve muammalı söylemi Öteki'nin arzusu boyutuna işaret eder ve nesne buna bir yanıt olarak ortaya çıkar. Buradaki soru, Lacan'ın ifadesiyle, öznenin Öteki için ne ölçüde bir eksiklik olduğı, yani arzusunda nasıl bir yere sahip olduğıyla ilgilidir. Öznenin "Beni asla bırakma" sözü karısına atfedilse de, ön-ceki rüyalardaki tarifsiz ve belirsiz varlığı temel bir tanınmama olarak deneyimlenmiştir, bu da arzusunun nihai olarak onun

ötesine yönelik olduğunu gösterir. Lacan, yalnızca “ben onun eksikliğiydim” diyebileceğimiz birinin yasını tutabileceğimizi gözlemlediğinde, tam da Öteki için ne olduğumuz sorusunu ima etmektedir (Lacan, 2014, 30 Ocak 1963 tarihli oturum). Bu anlamda, yas çalışmasının bir parçası, Öteki için olduğumuz imgesel nesnenin yasını tutmayı içerir. “Ben onun eksikliğiydim” diyememenin sonuçlarından biri de nefret değil midir? Freud’a göre yas sürecini engelleyen şey tam olarak budur.

### Yas sona erer mi?

X ataletin üstesinden gelebildi ve belli bir süre sonra yaşama sevincini ve karşı cinse olan ilgisini yeniden kazandı. Ancak burada tamamlanmış bir yastan mı söz etmeliyiz? Analitik yazarlar bu konuda ikiye bölünmüştür: Margaret Little “Yas yaşam içindir” demiştir ve Helene Deutsch gibi keskin zekalı bir klinisyen bile yas tutmanın gerekliliğinden bahsetse de, daha sonra “içsel süreçlerin” herhangi bir “tamamlanması” konusunda şüpheci olmuştur (Little, 1986, s. 301; Deutsch, 1937, s. 20-21; Deutsch, 1966). Freud da aynı şekilde, bir kaybın asla tamamen telafi edilemeyeceğine dikkat çekmeye özen göstermiştir. Binswanger’e 1929 yılında yazdığı bir mektupta şöyle demiştir: “[Bir kaybın ardından] asla bir ikame bulamayız. Boşluğu ne doldurursa doldursun, hatta tamamen doldurulsa bile, yine de o başka bir şey olarak kalır. Ve aslında olması gereken de budur, vazgeçmek istemediğimiz sevgiyi sürdürmenin tek yolu budur” (Freud, 2001).

Bu ifade, Freud’un 1908 tarihli “Yaratıcı Yazarlar” başlıklı makalesinde yer alan “Hiçbir şeyden asla vazgeçemeyiz: Sadece bir şeyi başka bir şeyle değiştiririz” (Freud, 1908, s. 145) sözleriyle karşılaştırılabilir. Pollock gibi analistlere göre, bir yas

sürecinin tamamlandığını düşündüğümüz yerde, bunun böyle olmadığını gösteren kalıntı fenomenler kalmıştır. Bunlardan en göze çarpanı, kişinin ölen kişinin ya da ölen kişiyle bağlantılı üçüncü bir kişinin yaşına ulaştığında semptomlar geliştirdiği “yıldönümü” tepkileriydi. Pollock (1970), babanın ölümünün annenin ölümünden önce gerçekleştiği durumlarda, yıldönümü semptomlarının genellikle babanın ölümü sırasında annenin yaşına ulaşıldığında ortaya çıktığını gözlemlemiştir.

Pollock analitik yaklaşımın bir amacının da anıların yıldönümü tepkilerinin yerini almasını sağlamak olduğunu düşünüyordu, ancak aynı zamanda bazı kayıpların asla yeterince yasının tutulamayacağını da ifade ediyordu: örneğin bir annenin ölen çocuğu için tuttuğu yas gibi. Bu durum çeşitli soruları gündeme getirmektedir ve yıldönümü semptomlarının belgelmiş yaygınlığı, aslında yaslı insanların çoğunun kayıplarını “atlatamadığını” göstermektedir. Muhtemelen, bu tür bir genellemeden kaçınmamalıyız, ancak aynı şekilde, bir kaybı “atlatma” fikrinin gerçek bir anlamı olup olmadığı sorusundan da kaçınmamalıyız. Bu soruyu irdelemenin bir yolu yas tutmanın önkoşulları fikridir (Wolfenstein, 1966). Örneğin konuşma olmadan yas tutmak mümkün müdür? Depresif konumdan, Oidipus kompleksinin çözülmesinden, ergenlik sınavından ya da analistlerin göklere çıkardığı diğer birçok evre, aşama ve kompleksden önceden geçmeyi gerektirir mi?

Freud ve Abraham için yas tutmanın en önemli ön koşullarından biri, ölen kişiyi çevreleyen ambivalansın analizini içeriyordu. Klein’a göre, kayıp nesnenin az ya da çok olumlu bir içselleştirilmesi (ya da yeniden içselleştirilmesi), arkaik “iyi” nesne ile birlikte gerçekleşmelidir. Jacobson’a göre, yastutan kayıp nesnenin sözde “olumlu” yönleriyle özdeşleşmelidir.

Yastutan suçluluk ve kendini suçlama duygusu yaşayacak, ancak melankolinin karakteristik özelliği olan evrenselleştirici, regresif bir özdeşleşme yaşamayacaktır. Farklı, daha az kuşatıcı özdeşleşmeler yas sürecindeki hareketi gösterecektir. Bu, Freud'un 1915'te yas çalışmasının nesnenin öldüğünü ilan etmesi gerektiğini söylediği teziyle çelişiyor gibi görünebilir. Ama aslında bu, belirli özdeşleşme süreçlerinin varlığıyla çelişkili değildir: "Ego ve İd"de Freud bize bu tür özdeşleşmelerin egoyu oluşturduğunu ve bir nesneden vazgeçmenin belki de her zaman bir tür özdeşleşme içerdiğini söyler.

Ancak nesnenin ölümünü ilan etmek hiçbir şekilde basit bir süreç değildir. Ve aslında, ölüyü öldürmekten başka bir anlama da gelmeyebilir. Jones'a yazdığı bir mektupta Freud, yas çalışmasının "gerçeklik ilkesinin tanınmasını libidonun her noktasına getirmeyi" içerdiğini belirtir... "o zaman kişinin kendi ölümünü ya da sevilen kişinin ölümünü kabul etme seçeneği vardır, ki bu da yine sizin bu kişiyi öldürmek ifadenize çok yaklaşıyor" (Freud, Paskauskas içinde, 1993, s. 652-653). Rü-yagörenin ölüye ölümcül bir saldırıda bulunmasını içeren rüyaların bazen oldukça olumlu bir prognoza işaret ettiği gözlemlenmiştir (Volkan, 1981, s. 64). Ölülere çevreleyen pek çok ayin ve batıl inancın da açıkça gösterdiği gibi, gerçek ölüm ile uygun, simgesel bir ölüm hemen hemen aynı şey değildir. Bir ölünün etrafında fısıltıyla konuşuruz ve ölen kişinin geri dönmelerini engellemek için defin töreni gereçlerini düzenleriz. Antropologlar defin törenlerinin ölüyü nasıl uzak tutmayı amaçladığına defalarca dikkat çekmişlerdir: Ağır tabutlar, yadigarlar ve kurbanların hepsi tartışmasız bu geçici ve koruyucu işleve sahiptir. Ölülere atfedilen animizm, onların geri gelmeyeceğinden asla tam olarak emin olamayacağımızın bir başka işaretidir.

Lacan'ın yaklaşımının özgünlüğünün bir kısmı, nesnenin ölü ilan edilmesine ilişkin bu Freudcu soruyu narsisistik yatırım temasıyla ilişkilendirmesiydi. Freud, yastutanın bir seçim yapması gerektiğini savunmuştur: Ya ölüyü takip edecek ya da yaşamın narsisistik yatırımlarını takip edecektir. Ancak Lacan bir adım daha ileri giderek bu seçimi Oidipus kompleksinin çözülme anındaki öznenin seçimiyle ilişkilendirmiştir. Özne, penise yapılan narsisistik yatırım ile anneye yönelik ensest talepler arasında seçim yapmalıdır. Lacan, Freudcu seçimi fallusun imgesel ve simgesel yanları açısından yeniden formüle etse de, yas sorununu öznenin kastrasyonla ilişkisinin tarihi içinde konumlandırmaktadır. Ve eğer Oidipus kompleksinin çözülüşünü oluşturan fallusun kurban edilmesi özneye yasaklanmış temsil zincirleri kuruyorsa, yas da arzunun önkoşulu olarak ortaya çıkar.

Freud tarafından tanımlanan ve Lacan tarafından yeniden formüle edilen, kişinin kendini öldürmesi ya da nesnenin öldüğünü ilan etmesi arasındaki seçim, bu nedenle yas sürecinde çok önemli bir değişkendir. Bir sonraki bölümde melankolide ilk seçeneğin nasıl sıklıkla seçildiğini göreceğiz, ancak ikincisinde böyle bir beyanın nasıl gerçekleşebileceğini sormak zorundayız. Lacancı terimlerle, bu, fallusun kurban edilmesini içerir. Ve bunun bir dizi sonucu olacaktır, bunlardan biri de öznenin borcunun doğasıyla ilgilidir. Yorumcular, yas tutan bir kişinin yas sürecine devam ediyor gibi görünmesine rağmen, yeni bağlanma olasılığının nasıl engellendiğine sıklıkla dikkat çekmişlerdir. Yas tutma kendi zamanına sahiptir, ancak sıklıkla gördüğümüz şey, yaşayanlarla olan bağlarla çatışan ölüye sadakat sorunudur. Simgesel bir borç imgesel bir borçla karıştırıldığında, patolojik yasin çerçevesi oluşturulabilir. Fare Adam'ın

karşılaştığı sorun belki de tam olarak buydu. Ve bu nedenle, zaman zaman, bir öznenin borcunun simgesel yanının vurgulu bir şekilde kabul edilmesi klinik açıdan etkili olmaktadır.

Freud'un yas sürecine ilişkin açıklaması, gördüğümüz gibi, temsillerin tükenmesi fikrini içerir. Kaybedilen nesnenin temsillerine aşırı yatırım yapıldıkça ve ona bağlı anılar ve umutlar nesnenin artık var olmadığı yargısıyla karşılaştıkça, yas çalışması da yavaş yavaş kendini tüketecektir. Ancak böyle bir süreç, temsillerin öznenin peşini bırakmadığı bir süreçten nasıl ayırt edilebilir? Her şeyden önce, Freud tarafından tarif edilen parçalı sürecin sonsuza dek devam etmesini engelleyecek olan nedir? Döngü, eğer varsa, hangi noktada kendini tüketir? Lacan'ın formülasyonu, yas çalışmasının bu yönüne ek olarak, öznenin fallik fedakarlığının da yeniden canlandırılması gerektiğini öne sürer. Allouch (1995) gerçekten de bu kavrama o kadar merkezi bir yer vermiştir ki, bizi yası bir "çalışma" olarak değil, daha ziyade bir "eylem" olarak görmeye teşvik eder. Temsillerin dinamiği açısından buradan başka ne çıkarılabilir?

Bu temaları formüle etmenin bir yolu, Rus Formalistleri tarafından yapılan ve Lacan tarafından benimsenen, bir temsil ile bir temsilin temsili arasındaki ayrımı takip etmek olabilir. Kayıp nesneyle bağlantılı her bir temsilin yoğun bir şekilde kategorize edildiğini varsayarsak, bu temsilleri bir küme haline getirmenin mümkün olması durumunda libidinal bir kaymanın meydana gelmesini bekleyebiliriz, ki bu da daha sonra bu şekilde temsil edilir. Franz Kaltenbeck'in (2002) işaret ettiği gibi, temsiller bir küme haline getirilmezse, özne onların peşini bırakmaz. Bu, Lacan için anlamların kaymasının fallik anlamlandırma tarafından sonlu hale getirildiği babasal metaforun kurulmasının etkilerinden biriydi. Bu sürecin bir göstergesi,

temsilin kendisine, temsil olarak doğasına yapılan vurgudur ve bu da bir sınır ya da çerçeve eklenmesiyle mümkün kılınır.

Örneğin bir çerçeve, bir pencere ya da bir kemer biçimindeki bir sınır, görülen şeyin bir temsil olarak konumlandırılmasını sağlar. Ve bir temsili temsil olarak, başka bir deyişle bir gösterge sistemi olarak algılamak için sınırlarını belirlemek gerekir. Nitekim birçok dilde “limit” kelimesi etimolojik olarak “temsil etme” kelimesiyle ilişkilidir (Uspensky, 1973, s. 140). Burada, yası araştıranların, sürecin belirli bir anında, çerçeveler içeren rüyaların her yerde bulunmasından etkilendikleri gerçeğini not edebiliriz (Volkan, 1981, s. 163). Ve, iyi bilindiği üzere Lacan da (2014) fantazi teorisini detaylandırmak için, özellikle yas ve melankoli tartışması bağlamında, çerçeveler ve pencereler teorisine başvuracaktır (bkz. 16 Ocak 1963 tarihli oturum).

Benzer şekilde, Lacan’ın yas ve men etmeyi karşılaştırdığı argümanını takip edersek, gerçekteki deliğe karşılık olarak simgeselin harekete geçirilmesi başka bir kıyaslamaya işaret eder. Yasın Gerçek’indeki delik ve psikozun simgeselindeki delik, her ikisi de imgesel düzeyde sonuçlar doğurur ve düzenlerin bu iç içe geçmesi Lacan’ın fobi hakkındaki bazı sözlerini akla getirir. Fobi, 1956’nın Lacan’ı için, gerçeğin ortaya çıkışına yanıt veren yeni bir simgesel yapılandırmayı konumlandırmak için imgesel öğeleri yeniden karma [kağıt oyunlarında olduğu gibi] işini içerir (Lacan, 1994, s. 343). Yas tutma açısından bu kıyaslamaların ilgi çekici yanı, düzen kuramının, tıpkı bir fobide yeniden karma süreci nedeniyle bir temsilin temsil olarak özelliklerinin (Küçük Hans’ın buruşuk zürafası) vurgulandığını göreceğimiz gibi, yasta da bir temsilin semiyotik niteliklerinin vurgulandığını veya geliştirildiğini göreceğimizi ima etmesidir. Bu, sözde bir gerçekliğin (sevilen nesnenin) temsilinden bu gerçekliğin bir temsiline geçişe işaret eder.

Bu açıklamalar, Lacan'ın "Arzu ve Yorumu" seminerinde detaylandığı yas teorisiyle uyumludur, eğer tabii nesnenin oluşumunu gösterendeki küme-teorik değişimlerle ilişkilendirecek olursak. Lacan daha sonra, öznenin anlamlandırma zincirinden ayrılmasını formüle etmek için terimi bağlanma kuramı geleneğinden değil, orta çağ felsefesinden alarak bir ayrılma kuramı ortaya koyacaktır (Lacan, 2014, bkz. 30 Ocak 1963 tarihli oturum; Owens, 1972; Schmidt, 1960). Bunun anlamı, ayrılma için gerekli olan nesnenin oluşumu olmaksızın, öznenin anlamlandırma zincirine bağlı kalacağıdır. Bu da yas tutmanın başarısızlığının başlı başına bir tanımı değil midir? Bir gösterenin başka bir gösteren için özneyi temsil etmesi değil, tüm gösterenlerin özneyi temsil etmesidir. Yastutan için kırık bir kaldırım taşı bir dizi akut anı ve afektin kaynağı iken, ayrılma olmadan her şey kırık bir kaldırım taşı haline gelir.

Yasın önkoşulları hakkında bir noktaya daha değinmek için, Lacan'ı yakından ilgilendiren ayin temasına geri dönmeliyiz. Bir anlamda, yasın önkoşulu yas ayinidir. Gorer ve diğer araştırmacılar bu tür ayinlerin giderek ortadan kaybolduğunu kaydetmekle kalmayıp onların yasını tutmuşlardır. Gorer'a göre, Viktorya dönemi kültürünün en büyük tabusu seks iken, bugün ölümdür. Bugün sinemada, televizyonda ve kültürel dünyada sürekli olarak şiddetli ölüm imgeleri tarafından bombardımana tutulduğumuzu ileri sürerek buna itiraz edebiliriz. Ancak bu yayılmayı, ayinlerin ortadan kalkmasının kati bir sonucu olarak da görebiliriz. Yas törenlerinin simgesel desteği olmadan, ölüm imgeleri kolayca çoğalır. Ve bu ritüel yokluğunun ete kemiğe bürünmüş etkileri vardır: Araştırmacılar, yastutanlardaki fiziksel semptomların, ritüelin en az mevcut olduğu coğrafi bölgelerde çok daha sık görüldüğünü gözlemlemişlerdir



(Gorer, 1965, s. 49). Araştırmasının sonunda Gorer yeni, se-küler yas ritüellerinin icat edilmesini teşvik etmiştir. Karşılaş-tırılabilir herhangi bir şeyin gerçekleştiğine dair çok az kanıt olduğu için, belki de her özneye kendi ritüelini icat etmek dü-şer. Bunu yapmak için gerekli alan psikanalizin sunduğu ola-naklardan biridir.

### Melankolik seçim

Freud'un makalesi, ana argümanının altını oyar gibi görünen bir yorum içermektedir. Yas ve melankoli arasındaki farkları sıralarken, melankolik öznenin tekrarlayıp durduğu şeylerin aslında yastutanın detaylandırma çalışmasına benzeyebilece-ğini ve yinelenen suçlamaların kayıp nesneyle olan bağı zayıf-latabileceğini belirtir (Freud, 1917, s. 253, 257). "Her bir am-bivalans mücadelesi, libidonun nesneye olan sabitlenmesini onu küçümseyerek, aşağılayarak ve hatta öldürürcesine zayıfla-tır" (s. 257). Bu yorumlar şaşırtıcıdır çünkü Freud'un argüma-nının tüm ikili yapısı iki yapı arasındaki farka dayanıyor gibi görünmektedir ve dahası, melankoliğin tekrarlayıp durduğu şeyler anlamlarını tam da yastutanın "detaylandırma çalışma-sındaki" başarısızlık nedeniyle kazanmaktadır, tıpkı melanko-liğin kendini kınamalarının, nesneyi değiştirme girişiminden ziyade, nesnenin egodaki atıl varlığının semptomatik bir be-lirtisi olması gibi.

Freud'un bu yorumlara yer vermesi ciddiye alınmayı hak etmektedir. Hem Klein hem de Abraham melankolik öznedeki ilerleyici bir tükenme fikrine sahip gibi görünse de, klinik ola-rak melankolik şikayetin kendini tükettiği ya da nesneyle olan bağı zayıflattığı açık olmaktan uzaktır. Şikayetin istikrarı, yas-tutanın değişken detaylandırma çalışmasıyla karşıtlık içindedir.

Daha genel olarak, Freud'un yorumları hem yas hem de melankoli sekanslarının olası bir çözülüşü sorusunu gündeme getirmektedir. Melankolide bunu formüle etmek için, Freudcu temsiller teorisine dönmemiz ve melankolinin gösterenle ilişkisinin bir yönünü saptamamız gerekir.

Melankoli vakalarında sıklıkla bölünmüş bir varoluşun tasvirine rastlarız: bir yanda toplum ve grup içinde başkalarıyla birlikte yaşanan bir hayat, diğer yanda ise öznenin su katılmadık yalnızlığı. Bu, nevrotiklerin sıklıkla şikayet ettiği yabancılaşma hissiyle karıştırılmamalıdır. Bu, diğer insanların yalnızca simülakrlar, gerçek olmayan gölgeler olduğu fikrini içerebilir, ancak bu bir kez daha paranoyada bulduğumuz simülakrların bir nedenden ötürü orada olduğu fikrinden ayırt edilmelidir. Melankolik özne için çoğu zaman bir neden yoktur, sadece bir deneyimin tanıklığı vardır. Peki, bu tür fenomenler nasıl anlaşılabilir?

Standart Lacancı açıklama, Lacan'ın (1966) "Preliminary Question"da (s. 568) geliştirdiği bir fikir olan ayna evresine doğru *topikal gerileme* kavramına başvurmadır. Babanın-Adı'nın men edilmesi ve imgeselde bir yarığın açılmasıyla, özne imgeyle ölümcül bir ilişki içinde ve ayna evresinin saldırgan erotize imgeseliyle baş başa kalır. Bu topikal gerileme genellikle melankoliğin tikel yabancılaşmasını konumlandırmak için başvurulmuş bir açıklamadır, ancak Vereecken'in de işaret ettiği gibi Lacan bunu aslında paranoyadaki bazı fenomenleri açıklamak için kullanır. Vereecken'e göre (1993-1994), melankoliğin buradaki zorlukları ikincil narsisizm düzeyindedir ve ayna evresine ilişkin bir gerilemeyi içermez (s. 89).

Daha yaygın olan topikal gerileme görüşünü değiştirmek gerekirse, burada başka bir bakış açısı ortaya konabilir. Bu

öznelerin çocukluklarını ve yetiştirilme tarzlarını araştırırken, özneye yakın birinin kimliğinden şüphe edildiği veya simülakr olarak görüldüğü epizodları oldukça erken bir dönemde tespit edebiliriz. Lacancılar olarak, bu epizodları temel fenomenler (*elementary phenomena*) olarak görme eğilimindeyiz ve bu nedenle kendi kendini açıklayıcıdır. Ancak, bu klinik senaryolarda, ciddi şekilde tutarsız olan, bir andan diğerine bir bebeğin anlamlandırmakta zorlanacağı şekilde yönlerini radikal bir şekilde değiştiren bakımverenlerle uğraşma eğilimindeyiz. Ya da ani bakımveren değişikliklerinin yaşandığı senaryolarda, öznenin geçmişinin belirli bir noktasında bir bakımverenden diğerine geçiş söz konusudur.

Belki de bu vahim durumlara bir çözüm, bakımverenin aslında birden fazla kişi ya da gerçek olmayan bir kişi olduğunu hayal etmek olacaktır. Doğal olarak bu, Klein'ın bebeklikteki bölünme gözlemlerini hatırlatır; burada depresif pozisyonun birleşmesinden önce anne ve parça nesneler bir ve aynı varlığın yönleri olarak değil, ayrı varlıklar olarak görülür. Simülakrla bağlantılı psikotik fenomen iki farklı yaklaşımı beraberinde getiriyor gibi görünmektedir: Biri yapısal, diğeri ise öznenin nesne ilişkilerinin tarihiyle daha bağlantılı olandır. Bunlar birbiriyle çelişkili değildir, zira çiftleme ve simülakr varsayımının gerçekleşmesi için, men etmenin mevcut olduğunu varsayabiliriz.

Bazı melankolik özneler tarafından tanımlanan “gerçek dışı” dünya ile “gerçek” varoluş arasındaki bölünme, bu iki psikanalitik yaklaşım arasında daha fazla karşılaştırma yapılmasına olanak tanır. Lacancılar olarak, bu tür deneyimleri men etmenin bir sonucu olarak anlama eğiliminde oluruz: Bu tür öznelerin yaşadığı “gerçek” dünya, sonsuz araf, yüzyıllar süren dakikalar, unutulmaz acı ve kaygı, ölümlerin çağrısı ve benzeri

gibi korkunç motifler içerir. Belki de tüm bu fenomenleri basitçe *phi zero* olarak sınıflandırma eğiliminde oluruz, motifleri ayrıntılı olarak farklılaştıracak ve oluşumlarını keşfedecek türden bir araştırmayı riske atmayız. Belki de Katan ve Nederland'ın Schreber vakasına ilişkin içerik-temelli yorumlarına karşı Lacan'ın yapısal argümanlarının ağırlığı oldukça cesaret kırıcıydı (Lacan, 1966, s. 542-543, 580).

Yine de Freudcu bir argüman yapısal perspektifimizi nüanslandırabilir. Freud (1917), yastutanın, nesnenin kaderini paylaşp paylaşmayacağı sorusuyla karşı karşıya kaldığında, “hayatta olmaktan aldığı narsistik tatminlerin toplamıyla, ortadan kaldırılan nesneye olan bağıını koparmaya ikna olduğunu” söyler (s. 255). Bazı durumlarda öznenin intihardan kaçınırken aslında nesnesiyle birlikte öldüğünü varsayarsak, sonuçlardan biri bölünmüş bir dünyadır. Nesneyle birlikte ölmek, nesneden vazgeçilemeyeceği anlamına gelir. Sosyal dünyada yaşamak, öznenin ölümler dünyasına katılımı ile karşıtlık oluşturacaktır; bu katılım sadece nadir anlarda ortaya çıkabilir. Bu ikili katılım klinik kavrayış açısından çok önemlidir. Bunu özneye yorumlamak değil –ne de olsa özne bunu bizden daha iyi bilir– daha ziyade bu ikili varoluşu gösterenle sınırlandırmanın bir yolunu bulma çabalarına karşı bir duyarlılığa izin vermek gerekir. Birini ya da diğeri vurgulamak değil, aralarındaki ilişkiyi indeksleyecek gösterenler bulmak...

Melankolik bir özne aynı anda iki yerededir, çakıştırılmaz tamamen farklı iki alandadır. Bu imkânsız deneyimle nasıl iletişilebilir? Öznenin analisti öldürmeye karar verdiği bir vakada, Abraham ve Klein tarafından popüler hale getirilen tüm oral sadizm ve nefret motiflerine başvurulabilirse de, niyetinin

sadece klinisyene sosyal simülakraların ötesinde yaşadığı dünya hakkında bir fikir vermek olduğu anlaşılmıştır. Bu, nihayetinde dil ve gösterenle bağlantılı bir problemdir ve melankolik öznenin imkânsızlık deneyimini ifade etmek için tekrar tekrar yeni yollar bulmaya çalıştığını görürüz. Bu, Freud'un ilk şaşkınlıkla not ettiği melankoliğin gevezeliğinin bir nedenidir. Ve belki de bu yüzden melankoli teması tarihsel olarak her zaman şiirsel yaratımla ilişkilendirilmiştir.

Bu da bizi daha önce ele aldıklarımızdan oldukça farklı bir melankolik kendini-kınama duygusuna getirmektedir. Bazı vakalarda, melankolik bir özne kendini aşağılama ayinine devam edebilir, bunu tam da kayıp nesne ve onunla ilişkisi hakkında uygun biçimde konuşma göreviyle bağlantılı olarak yapar, çünkü kendisini çok kesin bir anlamda bu görevi hakkıyla yapmaya layık görmez. Bu kesinlikle nevrotik öznenin sorunu değildir. Nevrotikler genellikle temel referans sorunundan ziyade anlam ve anlamlandırma sorunlarıyla ilgilenirler. Ancak melankolik bir özne, size bir şey hakkında netlikle konuşamadığı, bir şeye ulaşamadığı için kendini durmadan kınayabilir: Buradaki sorun, sözcüklerin göndergelerine dokunmasının temel imkansızlığıdır. Zaman zaman tam da bunu yapmayı amaçlayan eyleme geçişlerin ortaya çıkması bundandır. Sözcükler göndergelerine dokunmama eğiliminde olduklarından, onlara bunu yaptırmak şiddet içerebilir –ve bu da post-Freudcu birçok yazar tarafından yalnızca oralsadizm ve nefret olarak yorumlanmıştır. Başka bir deyişle, melankolik özne iki dünyayı bir araya getirmekte başarısız olduğu ve katlanılmaz bir imkânsızlık hissi ürettiği için kendini kınar, ki bu, afektin nesnenin temsilleri aracılığıyla hareket ederek parçalandığı yastaki acıdan ayrılır.

Kendini kınamanın bu çeşidi kesinlikle melankolide bulunan tek çeşit değildir, ancak dikkat edilmesi gerektiğini düşündürecek kadar çok vakada karşımıza çıkar. Pellion'un melankoliyle ilgili son çalışmasının en önemli özelliklerinden biri, melankoliğin dilsel durumu olarak adlandırabileceğimiz şeye yaptığı vurgudur. Dille olan bu ilişkiye duyarlılık, klinisyen melankoliğin "dünyalarından" birine ya da diğerine gereğinden fazla vurgu yaptığında zaman zaman tetiklenebilen eyleme geçişlerin yerini netleştirmek için önemli olabilir. Nevrozdaki eyleme geçme (*acting out*), *passage à l'act*'tan genellikle demonstratif işlevi açısından ayrılır: Eyleme geçme Öteki'ne bir mesaj iletmeyi amaçlarken, *passage à l'act*'ta mesajın bu boyutu yarıda kesilir. Bununla birlikte, melankolik *passage à l'act*'lar bazen tam olarak demonstratif bir işlev taşır; burada Öteki'ne imkânsız bir duruma tanıklık etmesi için çağrıda bulunulur. Bu durum, özne için ana meselenin Öteki'nden bir kabul elde etmek olduğu paranoyadaki bazı *passage à l'act*'lardan farklıdır.

Melankoliyi paranoyadan ayıran standart ikiliğin, on dokuzuncu yüzyıl psikiyatrisinin zulüm görme ve olumsuzlama sanrıları arasında simetriler oluşturma çabalarından türediğini daha önce belirtmiştik. Günümüzde yaygın bir bakış açısı, melankolik ve paranoyakların Öteki'ndeki eksiklikle ilişkileri arasındaki karşıtlığı içermektedir: Paranoyak için bu eksiklik zulüm görme, *jouissance* alanı olarak yorumlanırken, melankolik için bu şekilde yorumlanmayan bir boşluk biçiminde kalır. Bununla birlikte, bu ikiliğin haddinden fazla siyah-beyaz şeklinde ortaya konan terimlerini nüanslandırmaya yönelik bir ilgi olduğunu söylemeliyiz. Belli melankoli vakaları, Öteki ile ilişkinin temelde zulmedici olduğunu, ancak bunun tam da kayıp nesnenin melankolik içe atımı yoluyla uzak tutulduğunu

telkin etmektedir. Melankoli gibi görünen bir durum parano-  
yaya dönüştüğünde, olağan tepki vakanın basitçe yanlış tanı  
konmuş bir paranoya olduğunu varsaymaktır, ancak burada  
asıl ilgi çekici olan, her şeye rağmen böyle bir değişimin ger-  
çekleşmediği vakalardır. Öznenin bir kayba olan bağlanması,  
belki de Klein'in depresif durumların yapısal olarak paranoid  
durumlara dayandığı tezini yankılayan bir fikir olarak, ortadan  
kaldırılmaz bir savunma işlevine sahip gibi görünmektedir.

Klinik açıdan bakıldığında, bir melankoli kesinlikle iyiye  
gidebilir. Ancak bu, onun bir yasa dönüşmesinden kaynaklan-  
mayacaktır. Ne de olsa yas, olumlu bir terimin inkârını tesis  
etme sürecini içerir. Melankoli ise olumsuz bir terimin olum-  
lanmasını içerir. Mantığın bize gösterdiği gibi, birini diğerine  
çevirmek mümkün değildir: *predicate negation* ve *term negation*  
esastan uyumsuzdur (Horn, 1989). Freudcu terimlerle ifade  
edecek olursak, bazı melankoli vakalarında amacımız sözde  
şey temsillerine erişmeye çalışmaktan ziyade, öznenin sözcük-  
ten şey temsillerine, bir temsil sisteminden diğerine geçişin im-  
kansızlığını indeksleyecek gösterenler bulmasına izin vermek  
olabilir. Şiirin işlevlerinden biri de bu değil midir? Kaybetti-  
ğimiz meslektaşımız ve dostumuz Elizabeth Wright'ın (1999)  
gözlemlediği gibi, melankolik öznelere “şiişsel olanın onları kur-  
tarmasına gereksinirler” (s. 40).

### Referanslar

- Abraham, K. (1911). Notes on the psychoanalytical investigation and treat-  
ment of manic-depressive insanity and allied conditions. *Selected Papers*  
*on Psychoanalysis* içinde (s. 137–156). Londra: Maresfield Reprints, 1979.
- Abraham, K. (1924). A short study of the development of the libido viewed  
in the light of mental disorders. *Selected Papers on Psychoanalysis* içinde  
(s. 418–501). Londra: Maresfield Reprints, 1979.

- Allouch, J. (1995). *Erotique du deuil au temps de la mort seche*. Paris: EPEL.
- Aries, P. (1974). *Western Attitudes Toward Death From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Aries, P. (1977). *L'Homme devant la Mort*. Paris: Seuil.
- Babb, L. (1951). *Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Bowlby, J. (1960). Grief and mourning in infancy and early childhood. *Psychoanalytic Study of the Child*, 15, 9–52.
- Bowlby, J. (1961). Processes of mourning. *International Journal of Psychoanalysis*, 42, 317–340.
- Bowlby, J. (1963). Pathological mourning and childhood mourning. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 11, 500–541.
- Capdevila L., Voldman, D. (2002). *Nos Morts: Les societes occidentales face aux tues de la guerre*. Paris: Payot.
- Delacroix, C., Rein, G. (2001). Bibliographie sue melancolie et depression. *Figures de Psychanalyse*, 4, 125–133.
- Deutsch, H. (1937). Absence of grief. *Psychoanalytic Quarterly*, 6, 12–23.
- Deutsch, H. (1966). Posttraumatic amnesias and their adaptive function. R. Loewenstein, L. Newman, A. Solnit (ed.), *Psychoanalysis: A General Psychology* içinde (s. 437–455). New York: International University Press.
- Freud, A. (1960). Discussion of Dr. John Bowlby's paper. *Psychoanalytic Study of the Child*, 15, 53–62.
- Freud, S. (1899). The interpretation of dreams. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume IV içinde. Londra: Hogarth Press.
- Freud, S. (1908). Creative writers and daydreaming. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume IX içinde (s. 143– 153). Londra: Hogarth Press.
- Freud, S. (1915). Thoughts for the times on war and death. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XIV içinde (s. 273–301). Londra: Hogarth Press.
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XIV içinde (s. 237–258). Londra: Hogarth Press.



- Freud, S. (1923). The ego and the id. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume XIX içinde (s. 1–66). Londra: Hogarth Press.
- Freud, S. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud and Wilhelm Fliess 1887–1904*. J. M. Masson (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freud, S., Abraham, K. (2002). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Karl Abraham 1907–1925*. E. Falzeder (ed.). Londra: Karnac.
- Freud, S., Binswanger, L. (2001). *The Freud-Binswanger Correspondence 1908–1938*. G. Fichtner (ed.). New York: Other Press.
- Freud, S., Ferenczi, S. (1996). *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, Volume 2, 1914–1919. E. Falzeder, E. Brabant (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gorer, G. (1965). *Death, Grief and Mourning*. New York: Doubleday.
- Healy, D. (1997). *The Anti-Depressant Era*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horn, L. (1989). *A Natural History of Negation*. Chicago: Chicago University Press.
- Jackson, S. (1986). *Melancholia and Depression*. New Haven: Yale University Press.
- Jacobson, E. (1954a). Contribution to the metapsychology of psychotic identifications. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2, 239–262.
- Jacobson, E. (1954b). Transference problems in the psychoanalytic treatment of severely depressive patients. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2, 595–606.
- Kaltenbeck, F. (2002). *Ce que Joyce etait pour Lacan*. Yayınlanmamış.
- Klein, M. A. (1935). Contribution to the psychogenesis of manic-depressive states. *Love, Guilt and Reparation* içinde. Londra: Hogarth, 1975.
- Klein, M.A. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. M. Money-Kyrle (ed.), *Love, Guilt and Reparation* içinde. Londra: Hogarth, 1975.
- Klein, M.A. (1952). Some theoretical conclusions regarding the emotional life of the infant. *Envy and Gratitude* içinde (s. 61–93). Londra: Hogarth, 1975.
- Lacan, J. (1958–59). *Le Désir et son Interpretation*. Yayınlanmamış seminer.
- Lacan, J. (1959–60). *L'Ethique de la Psychanalyse*. J.-A. Miller (ed.). Paris: Seuil, 1986.
- Lacan, J. (1966). *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1974). *Television*. Paris: Seuil.

- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire. Livre VIII: Le Transfert*. J.-A. Miller (ed.). Paris: Seuil, 1991.
- Lacan, J. (1992). *The Seminar: Book VII: The Ethics of Psychoanalysis* (çev. D. Porter). J.-A. Miller (ed.). New York ve Londra: Routledge.
- Lacan, J. (1994). *Le Séminaire. Livre IV: La Relation d'Objet*. J.-A. Miller (ed.). Paris: Seuil, 1994.
- Lacan, J. (2014). *The Seminar Book X: Anxiety* (çev. A.R. Price). J.-A. Miller (ed.) Cambridge: Polity.
- Laurent, E. (1988). Melancolie, douleur d'exister, lachete morale. *Ornicar?* 47, 5–17.
- Little, M. (1986). *Transference Neurosis and Transference Psychosis: Towards Basic Unity*. Londra: Free Association Books.
- Malcom, J. (1993). *The Silent Woman*. Londra: Papermac, 1995.
- Menard, A. (1982). Sur le deuil et la melancolie. *Analytica*, 29, 47–61.
- Metcalf, P., Huntington, R. (1991). *Celebrations of Death* (3. basım). Cambridge: Cambridge University Press.
- Morel, G. (Ed.). (2002). *Clinique du Suicide*. Paris: Eres.
- Owens, J. (1972). Metaphysical separation in Aquinas. *Medieval Studies*, 34(1), 287–306. Paskauskas, A. (Ed.) (1993). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908–1939*. Cambridge MA ve Londra: Belknap Press of Harvard University Press.
- Pellion, F. (2000). *Melancolie et vérité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- Pollock, G. (1961). Mourning and adaptation. *International Journal of Psychoanalysis*, 42, 341–371.
- Pollock, G. (1970). Anniversary reactions, trauma, and mourning. *Psychoanalytic Quarterly*, 39, 347–371.
- Radden, J. (1987). Melancholy and melancholia. D. M. Levin (ed.), *Pathologies of the Modern Self* içinde (s. 231–50). New York: New York University Press.
- Radden, J. (Ed.). (2000). *The Nature of Melancholy*. Oxford: Oxford University Press.
- Roseman, M. (1999). Surviving memory: Truth and inaccuracy in Holocaust testimony. *Journal of Holocaust Education*, 8, 1–20.
- Roseman, M. (2000). *The Past in Hiding*. Londra: Penguin.
- Rosenfeld, H. (1959). An investigation into the psycho-analytic theory of depression. *International Journal of Psychoanalysis*, 40, 105–129.

- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual*. Oxford: Clarendon.
- Segal, H. (1952). A psychoanalytic approach to aesthetics. *The Work of Hanna Segal* içinde (s. 185–205). Londra: Free Association Books, 1986.
- Schmidt, R. (1960). L'emploi de la separation en metaphysique. *Revue Philosophique de Louvain*, 58, 373–393.
- Spitz, R. (1960). Discussion of Dr. John Bowlby's paper, *Psychoanalytic Study of the Child*, 15, 85–94.
- Turnheim, M. (1997). Deuil et amour. *La Cause Freudienne*, 35, 66–71.
- Uspensky, B. (1973). *A Poetics of Composition*. Berkeley: University of California Press.
- Vereecken, C., Berge, A. E. (1993–1994). *L'Idéal du moi dans la nevrose obsessionnelle et dans la melancolie*. Oostende: Huize Louise-Marie.
- Vereecken, C. (1986). Melancolie, perversion et identifications ideales. *Actes de L'Ecole de la Cause Freudienne*, XI, 24–29.
- Vereecken, C. (1986). De la melancolie anxieuse aux fureurs heroiques. *Actes de L'Ecole de la Cause Freudienne*, XII, 55–58.
- Volkan, V. (1981). *Linking Objects and Linking Phenomena*. Madison: International Universities Press.
- Wisdom, J. O. (1962). Comparison and development of the psychoanalytical theories of melancholia, *International Journal of Psycho-Analysis*, 43, 113–132.
- Wolfenstein, M. (1966). How is mourning possible? *Psychoanalytic Study of the Child*, 21, 93–123.
- Wright, E. (1999). *Speaking Desires Can Be Dangerous*. Oxford: Polity.
- Zetzel, E. (1953). The depressive position. *The Capacity for Emotional Growth* içinde (s. 63–81). Londra: Maresfield Reprints.



## Bölüm 5

---

# **(Manik-depresif) psikozun kavramsallaştırılması ve tedavisi**

Lacancı bir bakış açısı

Stijn Vanheule

Lacancı psikanaliz, psikozun bir *yapı* teşkil ettiğini varsayarak psikoz hakkında kesin bir hipoteze sahiptir. Psikotik yapı hipotezi Lacan'ın ve daha sonraki Lacancı analistlerin kullandığı tek ya da nihai kavramsal araç değildir, ancak önemli bir çıkış noktasıdır. Örneğin, Lacan'ın daha sonraki çalışmaları psikoza, *jouissance*-ilişkili bir konum ya da dürtü-ilişkili bir sorun olarak ve büyük ölçüde matematiksel düğüm teorisi aracılığıyla kavramsallaştırılan psişik gerçekliği yaratmanın belirli bir yolu olarak odaklanmaktadır. Bununla birlikte, bu makalede yapı hipotezine odaklanacağım ve sonraki açıklamalara kısaca değinmekle yetineceğim.<sup>1</sup> Temel referansım Lacan'ın "Psikozun Olası Tedavisinden Önceki Bir Soru Üzerine" (1959) başlıklı makalesidir.

Yapı hipotezi Lacancı pratiğe yön verir ve oldukça kesindir. Bu, psikozun, temel bir biyolojik ya da psikolojik yapı gibi, hastalarımızın semptom ve eylemlerinin altında yatan bir öz olduğu anlamına gelmez. Aksine yapı, bireyin kendisini dil *aracılığıyla* nasıl temsil ettiği ve bir özne olarak kurulmayı nasıl başardığı ya da başaramadığı ile ilgilidir. Dille ilgili olarak Lacan, özellikle dilin temel yapı taşı olan gösterene odaklanır. Kullandığımız dilsel göstergeler, kesin bir gösterilene ya da anlama sahip olmadıkları ölçüde gösterenlerdir. Gösterenlere ilişkin anlam bağlama bağımlıdır (Lacan, 1955-1956).

Lacan'ın özneye ilişkin olarak işaret ettiği nokta açısından önemli olan, varoluşa ilişkin soruların bilinçdışı düzeyde formüle edilmiş olmasıdır. İnsanın hasta bir hayvan olduğunu belirten Nietzscheci vecize doğrultusunda Lacan, insanın işleyişinin biyoloji veya çevresel faktörler tarafından belirlenmesinin temel bir eksiklikle işaretlendiğini varsayar. Ayna evresi üzerine çalışması bunu açıkça ortaya koymaktadır (Lacan, 1949; 1961): Doğal olgunlaşma ve içgüdüsel örüntüler kim olduğumuzu yalnızca kısmen belirler, böylece bizi varlık düzeyinde, varlık-taki-eksik veya olmak-istemek (*manqué-à-être*) olarak adlandırılan nahoş bir ihtiyaçla baş başa bırakır. “Organik uygunsuzluk”, der Lacan (1959, s. 461), “Simgeselle bir simbiyozis” gerektirir. Gerçekten de, *Unbehagen* ile varlık düzeyinde uğraşırken, sözcükleri ya da gösterenleri kullanırız ve kültürün ve sosyal bağlamların iyi olarak tanımladığı şeylere göre yaşarız. Göstereni kullanarak ve kendi konumumuzu şahıs zamiiriyle adlandırarak, güvencesiz varlık-taki-eksik’liğimiz ifade edilmiş bir varoluş sorununa dönüşür. Mamafih, bir gösterenler sistemi *olarak Öteki* ve kişilerarası bir figür *olarak Öteki*, olmak-istemek’e yalnızca kısmi bir yanıt sağlar.

Kendi kendimize yönlendirdiğimiz *epistemik* sorular (“Ben kimim?”) ve ötekinin *niyetliliğine* ilişkin sorular (“Ne istiyorsun?”) asla tam olarak cevap bulmaz. Bunun yerine, temel bir düzensizlik deneyimi oluştururlar ve Lacan’ın (1959) bilinç-dışının kalbinde konumlandığı varoluşsal çıkmazları harekete geçirirler. Daha spesifik olarak, Lacan, bilinçdışının, hiçbir gösterenin kesin olarak yanıtlayamayacağı bir dizi varoluşla ilgili soru veya çıkmaz etrafında düzenlendiğine işaret etmektedir. Bu sorular kişinin mahrem başlıklara ilişkin konumuyla ilgilidir (bkz. Lacan, 1959, s. 459, 461, 464), örneğin:

1. Ebeveynlik ve otorite ile başa çıkmak – ebeveynlerime göre bir çocuk olarak ben kimim ve çocuğuma göre bir ebeveyn olarak ben kimim?
2. Ölümün ışığında yaşam;
3. Sevgi ve üreme ile ilişkili olarak cinsellik;
4. Cinsiyetlenme (*Sexuation*) – yani kişinin erkek mi yoksa kadın mı olduğu ya da nasıl olunacağı sorusu.

Gündelik hayat bizi bu meselelerle yüzleştirir ve hiçbir gösteren kimliğimizi kesin olarak belirleyemezken, anlattığımız hikayeler ve sahip olduğumuz düşünceler, varoluş düzeyinde işgal ettiğimiz salınan konumu çözme çabasına tanıklık eder. Dahası, varoluşla ilgili sorular karşısında göstereni kullanmamızda ön plana çıkan bu bocalama, özneyi belirler.

Doğumdan itibaren etrafımızdaki öteki insanları görürüz ve öz-düşünümsellik yoluyla kim “olduğumuz” olgusunun farkına varırız. Bu varlıktaki-eksik noktalarını “görürüz”. Onları sadece görmekle kalmayız: Onlar bizim için sorun teşkil eder çünkü otomatik bir cevabımız yoktur. Yanıtların formüle edilmesi gerekir ve bu yanıtların ifade edilmesi sürecinde

farklı yapısal olasılıklar ayırt edilebilir (Lacan, 1959). Bu bağlamda Lacan'ın nevroz ve psikoz arasındaki ayrımı çok önemlidir. Bunlar farklı yapılar oluştururlar çünkü varlıktaki-eksik'le başa çıkmanın farklı bir yolunu ima ederler.

### Lacancı semptom

Lacan'ı ilk kez okuyan pek çok öğrenci eserlerinin son derece karmaşık olduğundan yakını, ancak bu, tüm insanların sabaha kadar insan niyetliliğinin ve kimliğinin doğası üzerine tartışan ve düşünen varoluşçu entelektüeller olduğu varsayımını ima etmez. Hiç de değil. Lacan (1959), varlıktaki-eksik ile başa çıkmanın belirli yollarının semptomların içinde ve çevresinde ifade edildiğini öne sürmektedir. Gerçekten de, insan niyetliliği ve kimliği ile başa çıkma şeklimiz bilinçdışı düzeyinde konumlandırılmalıdır.

Bu nedenle Lacancı pratikte, bir hastanın karşı karşıya olduğu önemli semptomları ayırt etmeye ve zihinsel ızdırabın kendine yönelik *epistemik* sorularla ("Ben kimim?") ve öteki-nin *niyetliliğine* ilişkin sorularla ("Ne istiyorsun?") nasıl ilişkili olduğunu incelemeye çok dikkat edilir.

Bu yaklaşım, Lacancı projenin, Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı'nın (DSM) semptomlara yaklaşımına kökten karşı olduğunu ima etmektedir (Vanheule, 2017). DSM semptomları verili kabul eder ve *a priori* temellere dayanarak onları psikotik olarak sınıflandırır: El kitabı önceden tanımlanmış psikotik semptomların bir listesini sunar ve bir hastanın semptomu bu önceden tanımlanmış semptomlara yeterince benziyorsa, o hasta psikotiktir. Buna karşın Lacancı psikanalizde semptom görüldüğü gibi ele alınmaz: Ne



ima ettiğini asla baştan bilemeyiz. Sadece hastanın semptomun kökeni, doğası ve bağlamsal yerleşimi hakkındaki hikayelerini dinleyerek semptomun tanıklık ettiği daha geniş yapıyı, yani psikotik yapıyı anlayabiliriz.

1959 tarihli makalesinde Lacan (s. 465), nevrozda öteki-nin niyetliliğine ilişkin sorunun, ötekinin eylemlerinin temeline olduğu varsayılan yasal bir ilke açısından ele alındığını ileri sürer. Gerçekten de nevrozun klinik yapısında özne, öteki-nin eylemlerinin rastgele değil, anlamlı ilkeler tarafından yönlendirildiği inancından yola çıkarak şekillenmektedir: Toplumsal ve kültürel yasalar ötekinin ne yaptığını ya da ne yapması gerektiğini belirler. Lacan bu yasal ilkeyi “Baba-nın-Adı” olarak adlandırır. Nevrozda kabul gören bu gösterenden yola çıkarak “annenin arzusu” anlamlandırılabilir. Baba-nın-Adı açısından düşünüldüğünde, anne, kişinin güvenebileceği epeyce düzenlemeye tabi bir varlıktır. Bu nedenle, örneğin nevrozda, ötekiler kendilerine dayatılan beklentileri karşılayamadığında hayal kırıklığı, öfke veya utanç yaşanır.

Buna karşın psikozda, Baba-nın-Adı radikal bir şekilde eksiktir. Lacan’a göre (1959, s. 465-466; Grigg, 2008), Baba-nın-Adı men edilmiştir. Bir Baba-nın-Adı ya da ana gösteren, insanın Öteki’yle ya da bilinçdışını oluşturan varoluşla ilgili sorularla ilgili bir pozisyon aldığı varsayıldığı anda, çantada keklik gözüyle bakılan bir gösterendir ve öznenin kendini açığa vura-bileceği bir araçtır. Baba-nın-Adı, kişinin, adına konuştuğu ve Öteki’ne istinaden bir konum aldığı bir gösterendir. Örneğin, yeni yürümeye başlayan bir çocuğu olan bir baba hayal edelim. Çocuk zaman zaman “dadı çiş çiş” gibi uygunsuz görülebilecek şeyler söyler. Böyle bir noktada baba müdahale edebilir ve oğluna doğru durmasını söyleyebilir. Ancak, tipik olarak,

yeni yürümeye başlayan çocuklar böyle söylendiğinde itaat etmezler, bu da babanın şöyle bir şey söylemesine neden olabilir: “Bunu yapmayı bırakmalısın çünkü babacık öyle söylüyor.” Bu örnekte, “babacık” göstereni bir Baba-nın-Adı’dır. Ebeveynin kendisini onun namına konumlandığı ve çocuğa rehberlik ettiği bir gösterendir.

Psikozun karakteristik özelliği, yaşamdaki belirli olaylarda, ki bunlar genellikle ötekileri de kapsar, öznenin varoluşa ilişkin bu sorularla ilgili olarak kendisini temsil edecek böyle bir ana gösteren ya da Baba-nın-Adı’nı kullanamaması ya da bula mamasıdır. Böyle bir yüzleşmenin net sonucu, kişinin artık zihinsel yaşam düzeyinde süreklilik deneyimlememesidir: Özne çöker ve müdahaleci semptomların eşlik ettiği bir kriz deneyimi ön plana çıkar.

Lacancı teori, zihinsel yaşam düzeyinde süreklilik deneyimlediğimizi, çünkü dünyayı anlamlandırdığımız gösterenlere veya temsillere sahip olduğumuzu varsayar (Lacan, 1957). Örneğin, ders anlatırken, insanların bana bakmaları ve ara sıra birbirlerinin kulaklarına fısıldamaları beni şaşırtmaz, çünkü olup bitenleri anlamlandırabileceğim kavramsal bir çerçevem vardır; böyle bir parametreye sahibim çünkü “ders anlatma” göstereninin derslikte olup bitenleri adlandırdığına ve düzenlediğine güvenir veya bunu kabul ederim. “Ders anlatma” göstereni sayesinde kendimi “konuşmacı”, diğerlerini de “dinleyici” olarak konumlandırabilirim ve bu da zihinsel temsillerimi düzenler.

Bu mantık çerçevesinde, psikotik yapının temel belirtileri ne zaman ön plana çıkar? Bu, kendini gösteren *aracılığ*ıyla konumlandırmak için bir çağrı yapıldığında, ancak gerçeklik deneyimimizi oluşturan gösteren zinciri veya düşünceler dizisi

kesintiye uğradığında ve bu durum için herhangi bir gösterenden destek alınamadığında olacaktır. Lacan'ın psikozla ilgili yapısal fikri, bilinçdışı düzeyde varoluşla ilgili sorulara ilişkin men etmenin belirli psikotik fenomenlerin patlak vermesini belirlediği hipotezini ifade etmektedir.

Bu, böylesi yüzleşmeler nedeniyle halüsinasyonlar, sanrılar veya zihinsel otomatizm gibi psikotik fenomenlerin ön plana çıkabileceği anlamına gelir. Klinik olarak, bu fenomenlerin hepsi kişinin anlamlandıramadığı garip deneyimlerle şaşkına dönmesiyle ilgilidir ve kişinin kendisini göstereni kullanan bir özne olarak ortaya koyma konusunda daha temel bir yetersizliğe tanıklık eder.

Spesifik olarak, zihinsel otomatizm, bir kişinin kendisini ve/veya dünyayı deneyimleme biçiminin sürekliliğinde meydana gelen, çoğu zaman belli belirsiz bir kesinti deneyimiyle ilgilidir. Üçüncü seminerinde açıkladığı üzere Lacan (1955-1956), bu kavramı 20. yüzyılın başlarında yaşamış Fransız psikiyatrist Gaëtan Gatian de Clérambault'dan ödünç almıştır. Aniden ya da zaman içinde yavaş yavaş, kişinin kendi düşünceleri, sözleri, duyguları, itkileri, eylemleri ve bedensel duyumları doğası gereği düzensiz olarak karşımıza çıkar. Bir yandan, alışlagelmiş öz-deneyime garip unsurlar eklenebilir ve burada bir istila edilme hissi ön plana çıkar. Bu durumda, istilacı bir “parazitik” bileşen öznenin dengesini bozar. Öte yandan, söz konusu kesinti, bloke edici bir ketlenmeden de kaynaklanabilir; kişi aşına olduğu şeyden mahrum kalır. Her iki durumda da bir yabancılaşma deneyimi ortaya çıkar: Kişinin kendini dünyada konumlandığı koordinatlar artık geçerli değildir. Eli boş kalan özne, mahremiyetinin kalbinde köklü değişikliklerle karşı karşıya kalır.

Bu noktada iki olasılık ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri, gösteren zincirindeki gediğin tüm hoyratlığıyla ortaya konması nedeniyle tamamen kafa karışıklığına kapılmaktır. Bu durumda anlamlandırma zinciri durma noktasına gelir. Anlamlandırıcı eklemlenme bir çıkmaz sokakta durur ve buna çoğu zaman kişinin hayatına ölümün gölgesinin düştüğü inancı eşlik eder. Diğer olasılık ise, anlamlandırma zincirinin sona ermek yerine kontrolsüz bir şekilde işlemeye başlaması ve böylece öznenin gerçekliğindeki men etme kaynaklı başarısız adlandırmayı anıştıran alternatif gösterenlerin üretilmesidir (Vanheule, 2011).

Klinik açıdan söyleyecek olursak, bir hastanın söyleminde karşılaşılan bir elementer fenomeni vaka formülasyonu aracılığıyla yeniden inşa etmemiz gerektiğini ve zihinsel otomatizmin Öteki'yle ilişkili olarak gösteren aracılığıyla kişinin kendisini temsil etmekteki belli başarısızlık olaylarıyla nasıl ilişkilendirilebileceğini ifade etmektedir.

De Clérambault'nun tamamen mekanik olan zihinsel otomatizm açıklamasıyla karşılaştırıldığında Lacan'ın zihinsel otomatizm açıklamasına özgü olan şey, psikotik semptomların neden belirli içeriklerle ilişkili olduğunu kavramamızı sağlamasıdır. Men etme, cinsellik, ölüm ve insanın niyetliliğine ilişkin belirli meselelerin üstlenilen herhangi bir yasa açısından ele alınamadığını ortaya koymaktadır; bu da öznenin kendisini organize bir şekilde ortaya koyamayacağı anlamına gelir. Ancak bu, söz konusu meselelerin kendilerinin dile getirilemeyeceği anlamına gelmez. Tam tersine. Bu sorular belli şekillerde, yani yabanıl, beklenmedik ve acımasız şekillerde tezahür eden ve özneyi bir ana gösteren ya da Baba-nın-Adı *aracılığıyla* üstlenilemeyecek içeriklerle yüzleştiren otomatik fenomenler aracılığıyla Gerçek'in içinde ortaya çıkar.

Örneğin Schreber'in çiftleşen bir kadın olmanın harika bir şey olması gerektiğine dair gündüzdüşü, en azından ilk başta anlamlandıramadığı, otomatik olarak dayatılmış bir düşüncedir. Bu düşünce, parlamento seçimlerini kaybettikten sonra erkekliğini ortaya koymakta başarısız olduğu anda aklına gelir. Erkekliği çöker ve aniden feminize edici bir düşünce onu ezip geçer.

Karakteristik olarak, kendini gösteren aracılığıyla bir özne olarak yönlendirme becerisi ortadan kalktığı anda, yerini daha tehditkâr bir başka konum alır. Bu, ötekinin *jouissance*'ının nesnesi olma konumudur. "*Jouissance*" Fransızca'da keyif anlamına gelir ve tipik bir Lacancı kavramdır. Lacan (1970) çalışmalarının İngilizce çevirilerinde Fransızca *jouissance* kelimesinin kullanılmasına devam edilmesini tercih etmiştir. Bunun nedeni, Lacan bu kavramı haz ilkesine bağlı olmayan bir tür keyfe atıfta bulunmak için kullanırken, "keyif" kelimesinin eğlence ve hazza çok güçlü bir şekilde atıfta bulunmasıdır. Genellikle kişi *jouissance*'ı bir fail olarak deneyimlemez. Daha ziyade, bu, kişiyi sürpriz bir şekilde ele geçiren içsel veya dışsal bir güçtür. Nevrozda *jouissance* Baba'nın-Adı ile sınırlıdır. Buna karşın psikozda, men etme Simgesel düzende hiçbir kapitone noktası bırakmadığından, zaman zaman özneyi tamamen etkisi altına alır.

Lacan'ın (1932) doktora tezindeki en önemli vaka olan Aimée vakasını ele alacak olursak: Bu hasta, oğluyla ilişkisinde annelik konumunu doldurmakta başarısız olur ve aniden, insanların bebeğine zarar vermek istediği düşüncesi aklına gelir, bu da bize, ötekinin *jouissance*'ının nesnesi olduğu bir pozisyonu işgal ettiğini göstermektedir. Bu vakada, bu durum sadece güvensizlikle değil, aynı zamanda güvenmediği insanlara karşı şiddet eylemleriyle de sonuçlanır. Bu vahşi eylemler

(*passage-à-l'actes* olarak adlandırılır), Simgesel artık koruma sağlamadığında Gerçek'teki *jouissance*'ı sınırlama girişimleri olarak işlev görür (ayrıca bkz. Leader, 2011).

### Lacancı rehabilitasyon

Lacancı teori klinik uygulama için derin neticelere sahiptir. Nevroz söz konusu olduğunda, semptomların, bilinçdışı düzeydeki varoluş sorularına hitap eden gösterenlerin harekete geçmesi yoluyla ambivalans, çatışma ve bastırmayı ifade ettiğini kabul ediyoruz. Terapi, böylesi bir çatışmayı serbest çağrışım yoluyla analiz etmeyi içermektedir; bu da, önce Baba-nın-Adı ya da ana gösteren aracılığıyla bastırılan öğelerin tanınmasına ve nihayetinde de arzuya ve kişinin *jouissance* ile nasıl başa çıkması gerektiği sorusuna yönelik farklı bir tutuma yol açar.

Buna karşın psikozda, rehberlik eden bir Baba-nın-Adı ya da ana gösteren yoktur. Dahası, günlük yaşamdaki durumlar aracılığıyla bilinçdışı düzeyde varoluş sorularıyla yüzleşildiğinde, özneyi temsil edecek hiçbir gösteren yoktur ve sonuç olarak tüm öznel düzen kaybolur. Öteki delirir. Bununla birlikte, psikotik yapı, kendiyle ilgili epistemik sorularla ya da ötekinin niyetliliğine ilişkin sorularla yaşanan *tüm* yüzleşmelerin değişmez bir şekilde temel fenomenlere, halüsinasyonlara ya da sanrılara yol açtığını ima etmez. Daha ziyade, eğer psikotik semptomlar varsa, psikanalistin yaşamdaki belirli olaylar ve durumlar aracılığıyla psikotik krizin tetiklenip tetiklenmediğini ve nasıl tetiklendiğini incelemesi gerektiğini ima eder.

Metaforik olarak konuşmak gerekirse, nevrotik semptomlar beklenmedik bağlamlarda ortaya çıkan yer değiştirmiş gösterenlerdir ve sonuç olarak, Freud'un (1919) ifadesiyle, kişinin

kendi evinin efendisi olmadığı hissini kıskırtırlar. Buna karşın, psikotik deneyimler kafa karışıklığı ve çoğu zaman da dehşetle birlikte gelir. Bunlar, kişinin en azından başlangıçta hiçbir bağlantı hissetmediği, düşünülemez veya hayal edilemez gösterenlerin tezahürleridir. Ancak, bu tür istilacı gösterenler, özneyi oluşturan anlamlandırma zincirine müdahale ettikleri için, basitçe bir kenara bırakılamazlar. Dünyaya yaklaşım biçiminin içine bu tuhaf ögenin dayatılmasıyla, bu tür parazitik gösterenler kendime ve başkalarına dair deneyimlediğim kimliğin altını oyar. Freud'un metaforunu kullanırsak, bunlar, bizi dış dünyaya karşı koruyan bir sığınağa sahip olma fikrini istikrarsızlaştırırlar. Psikotik deneyimler, evimizi patlatan ya da patlatmakla tehdit eden bombalardır.

Psikozun psikanalitik tedavisi bu eğilime karşı koymayı amaçlar. Bu bağlamda, psikozun Lacancı tedavisinin *en üst seviyede* bir *rehabilitasyonu* amaçladığı söylenebilir. Etimolojik olarak, “rehabilitasyon” Latince “*habitare*” kelimesine dayanır, ki bu da ikamet etmek anlamına gelir. Lacancı psikanaliz, zihinsel yaşam evini ve sosyal ilişkileri yeniden yaşanabilir hale getiren kişiye özel çözümler bulmayı ve icat etmeyi amaçlar. Açıkçası, bu tür bir “Lacancı rehabilitasyon”, bireyleri toplumsal norm ve standartlara uyarlamaktan çok farklıdır. Bunun yerine, özneyi tehdit eden ve altını oyan deneyimler için tekil çözümler bulmayı amaçlamaktadır.

Pratikte bu, serbest çağrışımı devreye sokmayı hedeflemediğimiz anlamına gelir. Sonuçta, psikozda bastırma söz konusu değildir. Analistin burada aldığı pozisyon farklıdır ve kişinin kafa karıştırıcı ya da delirtici durumlar karşısında bir yanıt bulmasına yardımcı olmayı amaçlar. Bu yanıt çok çeşitli olabilir. İnanılacak bir kimlik bulmak, tutunulacak bir alışkanlık

veya pratik geliştirmek veya uyulacak bir kural formüle etmekten oluşabilir. Yapısal olarak, psikanalitik çalışma yoluyla icat etmemiz gereken yanıt, en azından geçici olarak, men etmenin yarattığı boşluğu doldurur. Lacan daha sonraki çalışmalarında, zihinsel yaşamda istikrar yaratan böylesi özel bir çözümü bir “sinthome” olarak adlandırır (ayrıca bkz. Vanheule, 2011). “Sinthome” “sempiom”un daha eski yazımıdır (Lacan, 1975-1976) ve Lacan her iki terim arasında geçiş yapsa da, sinthome kavramı özellikle zihinsel yaşamda istikrarsızlık yaratan *jouissance* ile başa çıkma yollarına atıfta bulunur. Lacan’ın sinthome kelimesine geçiş yapmasının bir nedeni de ilgi çekici eşanlamlı çağrışımlara sahip olmasıdır. “Sinthome” İngilizce “sin” kelimesi ve Fransızca “aziz kişi” anlamına gelen “*saint homme*” ifadesi üzerinde oynar ve doğru şeyi yapan kişiye atıfta bulunur. Lacan’ın (1975-1976, s. 13) yorumuna göre, bir sinthome her iki boyutu da birleştirir: Bir yandan kişinin “günahlarına” ya da zaaflarına atıfta bulunurken, diğer yandan kişinin bu zaaflarla başa çıkma becerisine (*savoir faire*) tanıklık eder.

Yazımın teorik kısmını sonlandırmak için, aktarım üzerine kısa bir iki şey söylemek istiyorum şimdi. Nevrozda aktarım, bilginin analiste atfedilmesi anlamına gelir ve bu da analizanda, çok az şey bildiği için kendini her zaman aptal hisseden kişi rolü ya da her zaman yalan söyleyen kişi rolü gibi belirli bir rolü üstlenmeye ve gerçeklik boyutunu maskelemeye yol açar. Psikozda ise aktarım Lacan’ın (1966, s. 4) “aşağılayıcı erotomani” (*mortifying erotomania*) dediği şeye meyleder (ayrıca bkz. Leader, 2011). Bu, aktarımda hastanın kendisini analistin elinde oyuncak olmuş bir kukla, yani ötekinin *jouissance*’ının nesnesi gibi hissetme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu anlamına gelir. Aslına bakılırsa, men etme aktarım düzeyinde ifade edilmektedir.



Hasta analistin istediği ya da amaçladığı şeyin ne olduğunu anlamlandıramazsa, aşağılayıcı erotomani ön plana çıkabilir. Tedavi durumlarının dışında sıklıkla olduğu gibi, Öteki'nin niyetliliğine ilişkin soru tedavide de ortaya çıkar. Nevrozda analitik sessizlik ve analistin bilmeme pozisyonu arzusunun ifade edilmesini korurken, bunlar psikozda genellikle ters bir etkiye sahiptir. Psikozda sessizlik, kişinin analistin *jouissance*'ının hedefi olduğu, yani yasadışı ve sınırsız bir şekilde analistin dürtülerini tatmin ettiği nesne olduğu sonucuna varılmasına yol açabilir. Eğer böyle bir vargı ön plana çıkarsa, aktarım hastanın karanlık ve insafsız bir ötekine teslim edildiği ikili bir ilişkiden ibaret kalır. Bu nedenle, klinik çalışmada analist, analistin müdahalelerinin son derece öznel itkiler ve tercihler tarafından değil, rehberlik edici bir mantık tarafından yönlendirildiğini açıkça ortaya koyan üçlü bir durum kurmayı hedeflemelidir.

### Klinik bir vaka

Aşağıdaki vaka tartışması, soyut Lacancı tedavi ilkelerinin kliniğe nasıl tercüme edilebileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Vaka 46 yaşında bir kadın, adı Marianne. Psikiyatrik açıdan değerlendirildiğinde, semptomları manik-depresif psikoz sendromuna uymaktadır. Hayatının çeşitli yönleriyle ilgili derin umutsuzluk nedeniyle benimle görüşmeye başlamıştı. Mücadele ettiği iki konuya değineceğim: en yakın arkadaşı Elisa'nın ölümünden sonra hayatın amacı ve kızına annelik yapma sorunu.

İlk olarak, aktarım üzerine bir yorum. Nevrozda psikanalitik ortam sabittir, bir tarafta serbest çağrışım vardır; diğer tarafta ise sessizliğin önemli bir rol oynadığı, analistin karakteristik yanıt verme tarzı vardır. Analistin varlığının muamması, analizanı kendi bilinçdışının muammasını keşfetmeye

teşvik eder. Psikozda, böylesi muammalı bir konum genellikle tehdit edicidir. Öznenin ifade edilmesini teşvik etmez, aksine analizanı nesne benzeri bir konumla karşı karşıya bırakır. Bu nedenle, analizanı, analistin konumunun bir *jouissance* failliği değil, kastre edilmiş bir konum olduğuna ikna etmeye gerek vardır, ki hastanın birlikte çalıştığı spesifik analist de kastrasyona tabidir.

Marianne ile çalışmamda, seanslarımızın başından itibaren, Marianne alışılmış uygulama şeklime yönelik kısıtlamalar getirerek aktarımı kalıba sokmaya başladı. Örneğin, görmediği bakışlara katlanamayacağını söyledi bana. Mesela bir restoranda asla diğer insanlara sırtı dönük oturmazmış. Mutlaka diğer insanların neye baktığını görmesi gerekiyordu. Genellikle ofisime önce hastaların girmesine izin veririm ve kapıyı kapatırım. Marianne kapıyı kapatabilmek için önce benim girmemi istedi. Tipik olarak, insanları rahat koltuklarda otururken yüz yüze görürüm. Gelgelelim Marianne, ikimizin arasında bir masa olmasını tercih ettiği için, masamda konuşup konuşamayacağımızı sormuştu. Nasıl etkileşimde bulunacağımıza dair bir sınırlama getirdikleri için her iki öneriyi de kabul ettim. Konuşmayla ilgili olarak Marianne yine araya girdi. Birkaç seanstan sonra benden daha fazla soru sormamı istedi çünkü sessizlik onun umutsuzluğunu körüklüyordu ve o zamandan beri sessizlik ön plana çıktığında ona soru sorarken daha dikkatli davranıyordum. Sessizlik onun öznel bölünmüşlüğü ve belirsizliğini vurgulamak yerine, onu sefil nesne konumuyla özdeşleştiriyordu. Benzer bir şekilde, her seansa belirli bir soruyla başlamamı istiyordu ki bu genellikle yaptığım bir şey değil. Yine aynı fikirdeyim. Marianne'in talepleri eylemlerime bir sınır ve kural dayatıyordu. Bu nedenle bunları

kabul ettim. Aktarımı ele almanın bu yolu, kişinin bir analizanın her talebine her zaman uyması gerektiği anlamına gelmez.

Marianne'in ilk seanstan itibaren konuşması son derece akıcıydı. Konuşma adeta dört nala koşuyordu, ancak öznel etkiler son derece ekstremdi. Seanslarımızın ilk yılı boyunca, her seanstan sonra bana düzenli olarak umutsuzluğunun çok yoğun olduğunu ve evdeki olayların onu çıldırttığını ifade eden e-postalar gönderdi. Nevrozda konuşma hakikat-etkisine sahiptir. Konuşma aracılığıyla özne meydana çıkar. Bu, konuşmanın kendisinin ve analizanın hem kendisini hem de zaman zaman analistin müdahalesini duymasının, analizanı kendisi için doğru olan şeyleri takdir etmeye ve aynı şekilde davranmaya oryante ettiği anlamına gelir. Lacan bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Sözlü aydınlatma ilerlemenin ana kaynağıdır" (Lacan, 1954-1955, s. 255). Bunun aksine, psikozda konuşmanın genellikle böyle aydınlatıcı, oryante edici ve yatıştırıcı bir etkisi yoktur. Aksine konuşma, sıkıntı durumlarının ve psikotik patlamaların ortaya çıkmasına neden olan yapının ta kendisini meydana çıkarma eğilimindedir. Ama bu, konuşma terapisinden otomatik olarak geri çekilmemiz gerektiği anlamına gelmez; daha ziyade, konuşma terapisi yoluyla men etmeye karşı çözümler bulunması gerektiği anlamına gelir. Psikanalitik tedavi, konuşma psikotik fenomenleri ve/veya men etme düzeyindeki konuları muhatap aldığında ön plana çıkan sınırsız *jouissance* ile ilgili sınırlar bulmayı amaçlar; bunlar, analizanın öngörülemez ve/veya merhametsiz bir ötekinin pençesindeki nesne olma konumundan kaçınmasına yardımcı olan sınırlardır.

Terapi sırasında Marianne iki tür sınır buldu. Birincisi, hikayesinin onun için çıldırtıcı olan bir yönü, hikayesinin bu yönüne atıfta bulunan kendi tasarladığı bir resmi dövme olarak

vücuduna yaptırdığında ortadan kalktı – yani, yoğun bir hikâye ile ilişkilendirdiği dövme vücudunda olduğunda, bu konu hakkında konuşmayı bıraktı. Terapimizin başlangıcında sadece bir tane dövmesi vardı. İki yıllık terapiden sonra vücuduna dört dövme eklendi. Her bir dövme ile hafıza aniden “beklemeye alınıyor”du [telefondaki gibi]. Lacancı teori açısından bu dövmeler, sinthomatik bir değere sahip olan ve zihinsel yaşama tutarlılık getiren *holophraseler* olarak işlev görmektedir. İkincisi, ona evdeki durumlar üzerine düşünebileceği fikirler sunduğumda günlük hayatının delirtici yönleri daha idare edilebilir hale geldi.

Önce bir dövme örneğini inceleyelim. Marianne ve Elisa bir akşam, Fransızca dersinde tanışırlar. Öğrenciler ikili gruplar halinde bir alıştırmayı yapmak zorundadır ve şans eseri bunu birlikte yaparlar. Bu onun hayatının karşılaşmasıdır. Marianne ve Elisa çok iyi arkadaş olurlar. Marianne daha önce Elisa gibi biriyle hiç tanışmamıştır. Birbirlerini tamamen anlarlar ve seks dışında her şey hakkında konuşurlar. O sırada Marianne evlidir ve iki çocuğu vardır. Kısa süre sonra Elisa aileye dahil olur ve Marianne’e çocuklarla ilgili yardım eder. O sıralarda Marianne üçüncü çocuğunu doğurur ve her iki kadın da bebeğin bakımını üstlenir. Birkaç ay sonra Elisa bir adamla çıkmaya başlar. Bir iş gezisinde ona eşlik eder ve trajik bir şekilde karlı bir yolda araba kazası geçirirler ve ikisi de ölür. O andan itibaren Marianne’in dünyası yıkılır. Hatta Elisa’nın ona seyahate gitmek yerine kendisi ve çocuklarla kalıp kalmayacağını sorduğunu ama Marianne’in gitmesi gerektiğini söylediğini anlatır. Bu hikâyeyi anlattıktan sonra Marianne umutsuzluğa kapılır: Hayatta hiçbir şeyin anlamı yoktur ve yaşadığı acıdan bir çıkış yolu görememektedir. Elisa, Marianne’in ikiziydi, onun

*doppelgänger*'iydi. Onu kaybedince kendini de kaybetmiş ve Marianne'in ölümünden beri değersiz olduğu sonucuna varmıştır. Terapiye başlamadan önce, bu umutsuzluk deneyimleri düzenli olarak Elisa'nın ölümünü taklit eden, otobanda son sürat gitmek gibi riskli davranışlara yol açıyordu. Terapi sırasında bu tür eyleme geçişler sona erdi.

Bu hikâye iki dövmenin temelini oluşturuyor. İlki bir ejderha. Bunun Çin mitolojisine gönderme yaptığını ve ölümlerle bağlantıyı sembolize ettiğini söylüyor. Dövmeyi yaptırdıktan sonra Marianne biraz sakinleşir. Dövmeyi gururla gösterir ve diğer konuları tartışmaya devam eder. Nevrotiklerle terapide olanın aksine, konuşma kendisine ve Elisa'ya farklı bir yer atfetmesine ya da ilişkilerini yeniden gözden geçirmesine yol açmaz. Dövme, aralarındaki yakın mitik bağın bir işaretidir; belki de Elisa'ya dair her şeyin kaybolmadığına dair ona teminat veren bir işarettir.

Bunun yanı sıra, ona evdeki durumlar üzerine düşünebileceği fikirler sunduğumda, günlük hayatın delirtici yönleri daha yönetilebilir hale geldi. Marianne'in şu anda altı çocuğu var. Benimle terapiye başladığında altı yaşındaki tek kızı yeni ilkokula başlamıştı. Ondan önce okula gitmiyordu; Marianne kızının kendisinden uzak kalacağı fikrine dayanamıyordu. Şimdi, okula gitme yasaları nedeniyle, Marianne'in kızıyla arasına belirli bir mesafe girmesi gerekiyor ve bu da onu korkutuyor. Aynı zamanda, kızına uygun biçimde bakamamıştı: Kızı doğduğunda, Marianne bebeği yıkayamamış, besleyememiş ya da altını değiştirememiştir. Çocuğa dokunmanın travmatik bir etkisi olacağından korkuyordu. Şimdi Marianne kızının okula zamanında gitmesini ve dolayısıyla yataktan kalkmasını nasıl sağlayacağını bilmiyor ve sonuç olarak suçluluk duyuyor

ve kendini suçlamaya başlıyor. Acaba büyük oğulları yardımcı olabilir mi diye yüksek sesle düşündüm. Marianne bu öneriyi şaşırsa da büyük oğullarından sabahları kız kardeşlerine bakmalarını istedi ve bu oldukça başarılı sonuçlandı. Böylece Marianne artık sabahları çocuklarıyla birlikte uyanıp onlarla birlikte kahvaltı yapabilecektir.

Psikozun Lacancı tedavisi, bilinçdışı düzeyde bazı temaların istikrarlı bir şekilde ele alınamayacağı varsayımından yola çıkmaktadır. Yasal bir Baba-nın-Adı eksiktir. Bu nedenle, men etmeye tanıklık eden meseleleri adlandırmanın veya ele almanın alternatif yollarının keşfedilmesi gerekir. Marianne'ın durumunda, men etme, çocuklarıyla ilişkili olarak anne olma sorusuyla ilgilidir. Marianne, Elisa ile tanıştığında, çocuk yetiştirme meselesini apaçık bir şeye dönüştüren büyülü bir bağıllık dünyasına girmiş gibi görünür. Elisa'yla tanışmadan önce bunu nasıl deneyimlediği belirsizdir. Ancak Elisa'nın ölümüyle bu durum dramatik bir şekilde değişir. Birdenbire artık hiçbir şey apaçık değildir ve Marianne kendini melankolik bir konumda bulur. Terapi sırasında Marianne önce kendi imgesel kimliğini yeniden inşa etmeye başlar. Dövme yaptırmak, geçmişteki acı verici olayları düşünmeyi bırakmasına yardımcı olur. İlk başta onu öznel olarak işaretleyen şey artık vücudunda işaretlenmiştir. Bu dövmeler *sinthomatik* çözümler olarak adlandırılır (Miller, 2001) ve Marianne bu sayede men etmenin varoluşunda açtığı anlamsızlık çukuruna düşmekten kaçınır. Bunun yanı sıra, konsültasyonlar sırasında çocuklarını yetiştirmek üzerine çeşitli görüşler edinir. Evdeki durumlar hala sıkıntı yaratmaktadır, ancak bunların Marianne üzerindeki etkisi daha az yıkıcıdır.

## Notlar

- 1 Lacan'ın psikoz kavramsallaştırmasına dair daha geniş tartışmalar için bkz: Leader, 2011; Vanheule, 2011.

## Referanslar

- Freud, S. (1955 [1919]). The "Uncanny". *The Complete Psychological Works*, Cilt XVII içinde, s.217–256. Londra: Hogarth Press.
- Grigg, R. (2008). *Lacan, Language and Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Lacan, J. (1932). *De la Psychose Paranoïaque dans ses Rapports avec la Personnalité*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2006 [1949]). The Mirror Stage as Formative of the Function of the I, J.A. Miller (ed.) *Écrits*, s. 75–81. New York ve Londra: W. W. Norton.
- Lacan, J. (1993 [1955–56]). *The Seminar 1955–1956, Book III, The Psychoses*. New York ve Londra: W.W. Norton.
- Lacan, J. (2006 [1957]). The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud. J. Lacan ve J.A. Miller (ed.) *Écrits* içinde, s. 412–442. New York ve Londra: W. W. Norton.
- Lacan, J. (2006 [1959]). On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis. J. Lacan ve J.A. Miller (ed.) *Écrits* içinde, s. 445–488. New York ve Londra: W. W. Norton.
- Lacan, J., (1966). Presentation of the Memoirs of president Schreber, Fransızca çeviri. *Analysis*, 7, 1–4.
- Lacan, J. (2005 [1975–76]). *Le séminaire 1975–1976, Livre XXIII, Le Sinthome*. Paris: Seuil.
- Leader, D. (2011). *What Is Madness?* Londra: Hamish Hamilton.
- Miller, J.A. (2001). L'orientation lacanienne III, Le lieu et le lien. *La Cause Freudienne*, 48, 7–35.
- Vanheule, S. (2011). *The Subject of Psychosis: A Lacanian Perspective*. Londra ve New York: Palgrave Macmillan. [Vanheule, S. (2022). *Psikozun Öznesi: Lacancı Bir Bakışışısı*. çev. G. Aközgürer, İstanbul: Axis]
- Vanheule, S. (2017). *Psychiatric Diagnosis Revisited: From DSM to Clinical Case Formulation*. Londra ve New York: Palgrave Macmillan.





## Bölüm 6

---

### **Psikozda aktarım manevraları**

#### Lacancı perspektiften melankoli üzerine bir vaka çalışması

Joachim Cauwe ve Stijn Vanheule

Aktarımın ele alınması psikanalitik uygulamanın merkezinde yer alır. Bu bölümde, psikozda terapötik çalışmanın nasıl ele alınabileceğini göstermek için, psikotik aktarımın spesifik doğasından başlayarak, kendi pratiğimizden bir vakayı ayrıntılı şekilde inceleyeceğiz.

Lacan'ın psikozla ilgili çalışmaları spesifik olarak birkaç döneme ayrılabilir (Vanheule, 2011). Lacan en çok Freudcu psikanalizi Simgesel'e odaklanarak yorumlaması ve dilsel mekanizmaların ruhsal deneyimi nasıl yapılandırıldığını aydınlatmasıyla tanınmaktadır. Psikozla ilgili olarak, özellikle, Baba'nın-Adı'nın men edilmesi (Facchin, 2016; Vanheule, 2011)

klasik Lacan için çok önemli bir kavramdı. Men etme teorisi, psikozda varoluşla ilgili soruları yanıtlamak için geleneksel bir referans noktasının nasıl bulunmadığını açıklar. Kişinin bir *boules*\* oyununu gözlemlediğini, ancak stratejinin belirlenmesinde merkezi bir rol oynayan ve oyunu kimin kazanıp kimin kaybedeceğini belirleyen birincil faktör olan küçük topu (*cochonnet* ya da domuz yavrusu) görmediğini düşünün. Kişi oyuncuların kutlama yaptığını, heyecanlandığını ve endişelendiğini görür, ancak bu tepkileri yorumlayacak zihinsel bir şemaya sahip değildir. Bu esrarengiz etkileşimleri bir şekilde çerçeveleyebilecek fikirler bulmak için çok fazla düşünme ve teorileştirme gerekir. Men etmenin neden olduğu yetersizlik Simgesel’le (“oyunun kuralları”) ilgilidir, arka plandaki bilişsel kapasiteler sağlamdır oysa. Psikozda, hastanın gerçekliği ve ötekileri anlamlandırmak için ne kadar çok çabaladığını (oyunu yönetebilecek kuralları çıkarsamaya çalıştığını) sıklıkla gözlemleyebiliriz. Lacan, men etme nedeniyle eksik hale gelen simgesel öğeyle psikotik fenomenler ve klinikte gözlemlenen ötekilerle ilişkilendirme biçimleri arasında bağlantılar kurar.

Ancak 1960’larda Lacan dilin sınırlarının ötesindeki deneyimlerle giderek daha fazla ilgilenmeye başlamıştır; Lacan, kavramsal olarak bu sınırlar üzerine düşünmek için “nesne *a*” ve *jouissance*<sup>1</sup>’ı geliştirmiştir (Vanheule, 2011). Nesne *a* ve *jouissance*<sup>1</sup> kavramlarına Lacan’ın seminerlerinin gelişimi boyunca farklı şekillerde yaklaşılmıştır. Bu kavramları Lacan’ın X. seminerindeki (“*Anksiyete*”) tartışması üzerinden konumlandıracağız; burada analitik deneyim ve özellikle aktarım üzerine düşünmede merkezi kavramlar olarak ortaya çıkmaktadırlar.

\* Özellikle Fransa’da metal ya da tahta toplarla oynanan oyunlara verilen ad –y.h.n.

Ardından, bu perspektifin aktarım ve psikozun (ve bunların birleşiminin) ele alınışını nasıl etkilediğini özetleyeceğiz.

### X. seminerde *jouissance* ve nesne *a*: özel bölünme şeması

Seminer X, zihinsel deneyimin belirli yönlerinin dil aracılığıyla ifade edilemeyeceği ana fıkırdan hareketle anlamlandırmanın sınırlarını sorgular. Dolayısıyla bu, genellikle Lacan'ın eserlerinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Özne gösteren (Şekil 6.1) (dilsel öğeler) tarafından desteklenirken, Lacan (1962-1963) “*a*” harfini “bir gösterenin işlevine her türlü asimilasyona direnen şeyi” belirtmek için kullanır (s. 174). İlk olarak, *jouissance* öznesinin dönüşümünde ve arzulayan bir öznenin ortaya çıkışında *a* nesnesinin rolünü özetlediği için bu seminerde ortaya konan özel bölünme şemasına dönüyoruz, bunu S harfinin üzerini çizerek  $\mathcal{S}$  şeklinde gösterir.

Lacan, özne ve Öteki (“Autre”un “A”sı) arasındaki diyalektik ilişkiyi tanımlar. Şema (Şekil 1) solda Öteki'nin, sağda ise öznenin tarafını temsil eder. İlk mantıksal adımda (Şekil 1'in üst kısmı), arzunun oluşumunda bir “*jouissance* öznesi” (s. 173) vardır: Bu, herhangi bir eksiği olmayan mitsel bir öznedir (bu nedenle, Lacan'ın şemasının alt seviyesinde görünen üzeri çizili S'nin aksine, büyük S ile gösterilir). Bu “ilksel özne” (s. 173) “Öteki'ne giden yolda kendini gerçekleştirmek” zorundadır (s. 173). Bu işlem Lacan tarafından takip eden uzun bir bölünme işlemi aracılığıyla tartışılır; bu bölünme işlemi aracılığıyla, dilin Ötekisi tarafından yakalanamayan bir artık (“*a*”) üretilir. Ancak bu artık, nevrozda Öteki'nin alanına yerleştirildiği için, aynı zamanda Öteki'ye bir “giriş kapısı”dır (s. 179). Bu

da *jouissance*'in arzu düzlemine olası bir tercümesini mümkün kılar. *Jouissance* ifade edilemeyen ya da paylaşılamayan tek kişilik bir keyif iken, arzu Öteki ile bir bağlantı tesis eder.

Şimdi bu çıkarma işleminin [*extraction*] nevrotik arzu ve aktarım için sonuçlarına dönelim, ardından bir sonraki bölümde psikozda çıkarma-olmayışının [*non-extraction*] sonuçlarını açıklayacağız. Lacan'a göre arzu, kayıp arka planına istinden ortaya çıkar; bir öznenin arzulayabilmesi için orijinal mitik *jouissance*'tan bir şeyin, bedenin bir parçasının ("bir dirhem et", s. 124) kayıp hale gelmesi gerekir: *jouissance* ve Öteki'nin fantazide bulunduğu nevrozda durum tam da budur. Böylece nesne *a*, nevrozda Öteki'nde olduğu fantazisi kurulan bulmacanın yitik parçasını gösterir. Arzunun nedeni haline gelir ve özneyi Öteki'yle ilişkisinde bir eksiklik konumuna sokar. Seminer VIII'de (*Aktarım*) Lacan, Öteki ile ilişkinin bu yönünü eski Yunan terimi olan "agalma"yla (Lacan, 1960-61, s. 167), gizli bir hazine veya minik bir tanrısallıkla ilişkilendirmiştir. Platon'un *Şölen*'ini temel alarak, aşk üzerine bir düşünüşün ardından, aşk, bu ışıltılı agalma'nın Öteki'nde bulunduğu varsayımı olarak kavramsallaştırılır ve

A	S
a	Å
§	

Şekil 6.1 Öznel bölünme şeması  
(Lacan, 1962-63, s. 160'a atıf yapılmıştır)

Lacan aktarımın bu nedenle mümkün olduğunu belirtir. Daha spesifik olmak gerekirse, analistin muammalı varlığı konuşmayı harekete geçiren bir motor güçtür (Cauwe, Vanheule,

Desmet, 2017). Nevrozda özne, Öteki'nde ve Öteki aracılığıyla bu (sonsuz dek) yitik parçayı aramaya devam eder. O halde "aktarım olasılığı" (Lacan 1962-1963, s. 337), nesne *a*'yı bu itibarla Öteki'nin alanına yerleştirmeye dayanır. Nevrozda, kaybedilen şey Öteki'nde konumlandırılır ve aranır. Kayıp, nedeni Öteki'nde olduğu fantazisi kurulan arzuyu mümkün kılar.

Buraya kadar, Lacan'a göre nevrozda arzunun, özne dilin Ötekisi ile karşılaştığında ortaya çıkan bir kayıp nedeniyle mümkün olduğunu tartışmış olduk. Bu çıkarma işleminin bir sonucu olarak, *jouissance* fantazi aracılığıyla düzenlenir.

### Delice aşık:

#### nesne a ve jouissance perspektifinden psikotik aktarım

Freud, narsisizm perspektifinden (1914), psikoz vakalarında libidonun nesnelere bağlanmadığını, çünkü tüm libidonun dış dünyadan çekildiğini ve egoya yatırıldığını düşünmüştür. Gelgelelim analitik bir sürecin mümkün olabilmesi için analistin libidinal bir nesne haline gelmesi gerekir ki aktarım gelişebilsin. Bununla birlikte, Freud'un psikozda aktarım kapasitesi konusunda yanıldığı artık iyice anlaşılmıştır.

Lacan analiz ve aktarım üzerine düşünürken nesne boyutunu aşamalı olarak öne çıkarmıştır, bu da nesneye bu bakış açısının psikoz üzerine düşüncelerini nasıl etkilediği sorusunu akla getirmektedir.

Lacancı bir perspektiften bakıldığında, psikoz, *a* nesnesinin ayrılmaması ile işaretlenmiştir. Lacan'a göre, "psikotik nesnesini cebinde taşır" (Lacan, 1967, aktaran Maleval, 2015, s. 103). Bunun psikozla terapötik çalışmayı doğrudan etkileyen iki önemli sonucu vardır. Birincisi, *jouissance* nevrozda olduğu

gibi kayıp yoluyla sınırlandırılmamıştır, fakat psikotik hastaya kendini düzenlenmemiş bir şekilde dayatır. *Jouissance* burada, kendini içten dışa vuran aşırı yoğun, gösterilensiz bir uyarılma anlamına gelir (Vanheule, 2011, s. 137).

İkinci olarak, aktarım Öteki'nin iradesine dayanan tersine çevrilmiş bir yapıya tanıklık eder. Nevrozda nesne *a*, Öteki'nin tarafında yer alır ve fantaziyi destekler; Öteki'ne olan inancını dayanak alarak, nevrotik hasta Simgesel aracılığıyla kendi varlığını sorgulayabilir. Psikozda ise, Öteki'ne karşı temelde şüpheli ve mesafeli bir tutum mevcuttur; Öteki'nin kurallarına ve açıklamalarına arzuya işarete eden soruları ele almak için bir nişan noktası olarak güvenilmez (Vanheule, 2011, s. 136). Nesnenin ayırlamamış olduğuna dair tez, psikozda Öteki ile ilişkinin (ve dolayısıyla aktarımın) yapısını netleştirir; nevrozda olduğu gibi fantazi yoluyla içsel olarak doyurulamaz bir arzuyu tatmin etmek için kayıp parçayı aramak yerine, psikozda bunun tersi söz konusudur: Öteki hastada bir şey aramaktadır. Lacan (1966, s. 217) "*érotomanie mortifiante*" (aşağılayıcı erotomani)<sup>2</sup> terimini, hastanın bir başkasının özel ilgisinin nesnesi olmak gibi aşağılayıcı bir konuma sokulduğu aktarımın bir yönünü ifade etmek için kullanmıştır. Erotomaniye yapılan atıf, Lacan'ın psikotik aktarımı, Öteki'nin özneye ilgilendiğini ve onun varlığına tamamen yatırım yaptığını bilmesine ilişkin psikotik deneyimden yola çıkarak ele aldığı anlamına gelmektedir. Ne Öteki'nin arzusunu örten bir örtü vardır ne de nevrozda olduğu gibi, bu arzuya neden olan şeyin ne olduğunu sorgulayan bir konum vardır. Psikotik aktarım, özneye ya delicesine âşık olan ya da ona karşı derin bir nefret duyan bir Öteki deneyimiyle nitelidir; bu aşk ya da nefret hudutsuz ve kuşatıcıdır. Hasta böylece kendisini Öteki'nin (*jouissance*)

nesnesi olarak deneyimleyebilir. Bu durum en çok, hastanın başkaları tarafından zulüm gördüğü (örneğin bir iş arkadaşı tarafından gözetlendiği) paranoya vakalarında belirgindir. Psikoz, Öteki'nin delirmiş olduğu yönündeki deneyimle karakterizedir. Öteki'nin aşırı ilgisi nedeniyle yakın ilişkiler ciddi sorunlara yol açabilir; psikozda genellikle erotik ya da romantik bir karşılaşmanın ardından anksiyete ya da intrusif fenomenler yaşanır ve dolaysız yakınlık muhtemelen kafa karıştırıcı, tehdit edici ve kaygı uyandırıcı olabilir. Terapötik bir ilişki de (çoğu psikoterapi biçiminde) otomatik olarak bu yakınlığı ima eder (psikoterapi seanslarının bağlamı ve içeriği nedeniyle), dolayısıyla muhtemelen benzer süreçlere neden olabilir.

Psikozda aktarım, analistlerin aşağılayıcı bir varlık haline gelmekten kaçınmak için kendilerini nasıl konumlandırabilecekleri sorusunu gündeme getirmektedir. Lacan bu "aktarım manevrası"<sup>3</sup> (Lacan, 1959, s. 583) meselesini "Psikozun Olası Her Türü Tedavisinden Önce Gelen Bir Soru Üzerine" adlı metninde gündeme getirmiştir. Analist, karşı karşıya olduğu hastanın tekilliğine ve yapısal özelliklerine bağlı olarak kendini farklı kullanımlara açmak zorundadır. Eğer tedavi sürecine nevrotik bir dinamik damgasını vuruyorsa, analist Öteki'nin (simgesel) bir temsilcisi haline gelir; hasta analistin arzusunu sorgulayabilir ama onun *jouissance*'ıyla doğrudan yüzleşmez. Aktarım üçgenseldir, hasta analiz sürecinin kendi işleyişi hakkındaki eksik bilgiyi edinmesiyle sonuçlanacağı varsayımına sahiptir, bu da hastayı analistten ve analitik süreçten bilgi aramaya yönlendirir. Analiz, aktarım aşkı boyutunun serbest çağrışım yoluyla anlam üretimini motive ettiği, Öteki aracılığıyla ve Öteki ile birlikte yapılan bir tedavidir. Dahası, Lacancı terapide nevrotik hastalar şikâyet ettikleri acıya kendi katkılarının

sorumluluğunu almaya davet edilirler. Lacan (1951), öznel katılımın bu yönünü Dora vakası üzerinden tartışmıştır; Freud, Dora'ya analizde şikâyet ettiği durumun aktif bir organizatörü olduğunu, babasının Bayan K.'ya istediğini yapabilmesi için Bayan K.'nın çocuklarına baktığını belirtmiştir.

Psikotik aktarımda, ikili ilişkinin doğasında var olan eğilim nedeniyle, analist terapötik etkileşimi düzenlemek için simgesel otoritesine (Öteki'nin yerine geçen kişi olarak) güvenemez çünkü aktarım tersine çevrilmiş bir biçime sahiptir: Hastayla ilgilenen ve ona aktarım yapan Öteki'dir (Zenoni, 2008). İnisiyatif, hastadan bir şeyler isteyen, hastayı sınırsızca seven ya da ondan nefret eden Öteki'nin tarafındadır; başka bir deyişle, Öteki kastre değildir ve eksiği yokmuş gibi görünmektedir. Buradaki tedavi, bu Öteki'nin tedavisidir; Silvestre'in (1984, aktaran Maleval, 2015, s. 104) işaret ettiği gibi, hasta düzensiz dünyasını düzenlemek için gösterenler bekler ve *jouissance*'ını analist tarafından düzenlenmeye sunar. Dolayısıyla manevralar, istilacı *jouissance*'ı sınırlayan ya da deneyimin rahatsız edici yönlerine bir isim vermeye çalışan müdahalelerdir.

Genellikle, psikozla nasıl çalışılacağına dair öneriler, Oidipal yorumlar yapmaktan ve "gizli bir arzuya" işaret eden müdahalelerden kaçınmaya yönelik uyarılara dayanır; dahası, odak noktası çoğunlukla ikili bir ilişkiden kaçınmaktır. Bununla birlikte, klinisyen yüce ve kaprisli bir Öteki konumunda olmaktan kaçınabildiğinde, klinisyenle kurulan aktarımsal bağ, psikotik hastaların sorunlarına çözüm aramak ve bir denge bulmak için önemli bir unsur haline gelebilir. Psikotik hastalarla Lacancı tarzda yapılan terapide konuşma, bir konudan diğerine geçilen ve her iki tarafın da dinleyerek ve meramını anlatarak alışverişte bulunduğu bir konuşma biçimi olarak



nitelendirilebilir; yani bu, günlük konuşma bağlamına benzer bir diyalogdur. Bu, analistin genellikle sessiz bir dinleyici olduğu ve serbest çağrışımı desteklediği nevrotik hastalarla yapılan çalışmalardan farklıdır. Gelgelelim, psikozda, terapistin çok sessiz bir dinleyici konumu alması, sessizliğin kötü niyet veya bir güç aracı olarak deneyimlendiği ikili bir ilişkinin gelişmesi riskini taşıyabilir.

Bu bölümde, melankolik psikotik bir erkek hastanın Lacancı ilkeler temelinde yapılan psikoterapisinin tasviri aracılığıyla, nasıl manevra yapılabileceğini araştıracağız. Ayrıca, aktarımı yönetilebilir tutmayı amaçlayan müdahalelere bilhassa dikkat çekmekteyiz – özellikle, analist olarak bizim de simgesel bir evrende özneler olarak nasıl kastrasyona uğradığımızı ve sınırlandığımızı göstererek, eksiği olmayan bir Öteki konumundan kaçınmaktayız. Ayrıca, deli Öteki'nin nasıl yorumlanabileceğini göstereceğiz. Son olarak, “*affinities*”e odaklanan bir ortaklığın hastanın daha katlanılabilir bir yaşama sahip olmasını nasıl sağladığını özetlemekteyiz. “*Affinities*” teriminin kullanımı, “*affinity therapy*” terimini icat eden Ron Suskind'den esinlenmiştir (Maleval ve Grollier, 2017); Suskind, ileri derecede otistik olan ve konuşmayan oğluyla, oğlunun Disney figürlerine olan tutkusu aracılığıyla iletişim kurmanın bir yolunu geliştirmiştir. Bu yaklaşım, sosyal bağlamlarda ciddi zorluklarla karşılaşan hastalarla yapılan psikanalitik çalışmalarla uyumludur; hastanın yöneldiği tutkulara, ilgi alanlarına ve tasarımlara odaklanır. Psikozla bu tekil karşılaşmanın nasıl bir şey olduğunu ve bununla nasıl başa çıkılabileceğini göstermek istiyoruz.

Hasta, Freudcu-Lacancı bakış açısıyla eğitim almış bir erkek psikoterapist olan birinci yazar tarafından tedavi edilmiştir. Terapistin, ayakta tedavi gören hastaların bulunduğu ortamlarda

psikoterapist olarak 7 yıllık deneyimi ve klinik psikoloji alanında doktora derecesi vardır. Vaka materyali, özel muayenehanede yürütülen tedavinin ilk bir buçuk yılını kapsamaktadır.

### Vaka: Hans

Hans 50'lerinde bekar bir erkektir ve bir yılı aşkın süredir devam eden depresif ruh hali nedeniyle başvurmuştur. İlk görüşmede Hans son birkaç aydır kendisini çok depresif ve üzgün hissettiğinden bahsetmiştir; en son çalıştığı işten ayrılmasından bu yana bir yılı aşkın süredir işsizdir. Okul hayatı veya işi hakkında soru sorulduğunda üzüntüden kahro olur çünkü her ikisinde de başarısız olduğunu hissetmektedir. Eskiden heykel yapmaktan ve kendini yaratıcı bir şekilde ifade etmekten hoşlandığını, ancak son zamanlarda aylarca bu faaliyetlerde bulunamadığını anlatır. Dahası, hayatı ağır bir yük haline gelmiş ve neşeli ya da tatmin edici anlar yaşayamaz olmuştur; depresif ruh hali ve zevk alamama özellikle son bir yıl içinde belirginleşmiştir. Bununla birlikte, hayatı boyunca boşluk ve anksiyete duygularıyla mücadele etmiş ve bu da her seferinde yaklaşık 6 ay boyunca birçok kez hastaneye yatırılmasına neden olmuştur. İlk olarak lisede bir ders sırasında aldığı oldukça olumsuz geribildirimlerin ardından hastaneye kaldırılmıştır. Son hastaneye yatışı ise 5 yıl önce, annesinin vefatından birkaç ay sonra gerçekleşmiştir. Daha da önemlisi, hastanede kaldığı bu son süre zarfında Hans annesinin kayından bahsedebilmiş; ancak aile üyelerinin yanında (zaten dertli olan babasına daha fazla yük olmamak için) kaybıyla ilgili tek bir kelime bile edememiştir. Hastanede bu konuda konuşabildiğini hissetmiş çünkü insanlar ona “yas tutmanın normal bir şey olduğunu” belirtmiştir.

Hans annesini kaybettiğinde bu onu derinden etkilemiş; dünyada kendisine her türlü zorlukta yardım edeceğinden emin olduğu tek kişiyi kaybetmiş gibi hissetmiştir. Annesi oldukça suskun, mutsuz ve her türlü çatışma ya da kavgadan kolayca etkilenen biri olmasına rağmen Hans, annesinin hayatının sonlarına doğru daha güler yüzlü olduğunu söylemiştir. Yine de annesinin kaybı Hans'ın hayatında ciddi zorluklarla karşılaşmasına neden olmuştur. Birkaç seansta annesiyle ilgili gördüğü bir rüyadan bahsetmiştir; bu rüyada annesi hayattadır ama ortadan kaybolmuştur.

Hans babasını, Hans kendini bildi bileli üzgün ve endişeli olan bir adam olarak tanımlıyordu. Hans babasının bu tutumunu, Hans henüz birkaç aylıkken babasının kardeşlerinden birinin ölümüne bağlıyordu. Bu ölümün ardından babası hayattan aldığı tüm keyfi kaybetmiş ve aile ortamı sürekli bir yas hali ile karakterize olmuş gibi görünüyordu. Hans ve annesi müziği çok sevmelerine ve birlikte dans etmekten hoşlanmalarına rağmen, artık evde kimsenin müzik çalmasına izin verilmiyordu. Dahası, Hans kendisinin ve erkek kardeşinin yaşadığı her coşku gösterisinin daima “sonu gözyaşlarıyla bitecek” cümlesiyle karşılandığını anlatıyordu.

### İstilacı jouissance:

(melankolik) kendini-kınama, ötekiler ve beden

Hans'a psikoz tanısı koydum ve çalışmamızı bu tanı üzerinden sürdürdüm, her ne kadar genellikle psikozla ilişkilendirilen pozitif semptomlar (örn. halüsinasyonlar veya sanrılar) deneyimlememiş olsa da.<sup>4</sup> Önceden de söylediğimiz gibi, psikoz düzenlenmemiş bir *jouissance* ile nitelidir, çünkü *a* nesnesinin ayrılmaması nedeniyle bir sınır eksiktir. Hans'ın söyleminin

çeşitli yönleri, kelimelere dökemediği bir *jouissance* nedeniyle nasıl da rahat yüzü görmediğine işaret etmektedir. Hans tekrar tekrar gerçekten ne kadar kötü hissettiğini ifade edemediğini belirtti; ayrıca “boşluk” olarak adlandırdığı şeyle mücadele ediyordu. Sürekli olarak yeniden ortaya çıkan bu “kötü” şeyi ifade edecek hiçbir kelime yoktu; kötü hissetmek, artık bunu durdurmak için yapabileceği hiçbir şey olmadığı noktaya kadar onu güçsüzleştirdi ve kelimelerin ötesindeki bu aşırı *jouissance* çeşitli şekillerde ortaya çıktı.

İlk olarak, Hans’ın hayatının seyrini teşkil eden şey, hiçliği fikriydi; değersiz ve başkalarına yük olduğu fikri, dünya-daki deneyiminin merkezinde yer alıyordu. Bu sürekli kendini lanetleme, kendine yönelik amansız saldırılar, melankolinin asli özelliklerinden biridir (Freud, 1917; Leader, 2008). Lacan, melankolide benlik imgesiyle olan ilişkinin işlevini Seminar X’da şu şekilde ifade etmektedir: “Başlangıçta, bu imgeye, onun içinde kendisini aşan, kontrolü kendisinden kaçan nesne *a’ya* ulaşmak için saldırır” (Lacan, 1962-1963, s. 335).

“Yıkıcı” (Grigg, 2015, s. 144) nesne ayrılmamıştır ve sürekli olarak Hans’ın kontrolünden kaçmaktadır. Melankoli, kendinden-nefret-etme *jouissance’ı* ile karakterizedir. Grigg (2015) megalomanik “kendimi seviyorum”un eşdeğerinin, melankoliğin “kendimden nefret ediyorum”unda bulunabileceğini öne sürmektedir (s. 141). Hans terapide diğer insanlar için hiçbir değeri olmadığından bahsetti; bazı yakın akrabaları da dahil olmak üzere hayatındaki çoğu insan tarafından terk edilmiş hissediyordu: “Ben de kendi etrafımda olmaya katlanamıyorum, muhtemelen beni arkalarında bırakmakta haklılar.” Bir partnerle ilişkisini sürdüremediği ve çocuğu olmadığı için hayatta başarısız olduğunu söyledi. İlk seanslarda Hans’ın tekrar

tekrar dile getirdiği birçok güncel konu bir ifadede birleşti: “Ben gerçekten zor bir insan olmalıyım.” Bu ifadeyi, varlığına ilişkin bu nihai yargıyı desteklemek için bir dizi olayı özetledi.

*Jouissance*’ın ortaya çıktığı ikinci bir yön de başkalarıyla olan ilişkileriydi. Bu ilişkiler nevrozda olduğu gibi eksiklik ya da çatışma etrafında yapılandırılmamış, aksine başkalarının varlığının (hem aktarımsal hem de aktarım dışı) onu şaşkına çevirdiğini ve onun için büyük zorluklar oluşturduğunu göstermiştir; diğer insanları çoğunlukla tamamen ilgisiz ya da kaprisli olarak algılamıştır. Bu onun varoluşuna dair bir sav teşkil ediyordu. Bununla birlikte, açıklayacağımız gibi, aktarımın erotomanik bir yanı, Hans’ın Öteki’nde sevgiyi aramaktan çok Öteki’nin sevgisine nasıl yanıt verdiğini göstermiştir. “Dışlanmışlık”, “terk edilmişlik” ve “işe yaramazlık” temaları Hans’ın gönderdiği e-postalarda ve heykellerinin başlıklarında sıkça yer alıyordu; sosyal hayata katıldığını hissetmiyordu ve kendini bir dışarıdaki olarak kalmaya mahkûm hissediyordu.

Son olarak, bedende olumsuz afekt dalgaları deneyimlendi (bu durumları yansıtacak sözcüklerin yokluğunda): Hans baş ağrısı, mide bulantısı, uykusuzluk ve tanımlanamayan huzursuzluktan muzdaripti. Dahası, son iki yıldır kendisini meşgul eden kulak çınlaması vardı. Kulak çınlamasıyla ilgili olarak çok sayıda uzmana başvurmuş ama bir sonuç alamamıştı; hiçbir lezyon bulunamamıştı. Bu bedensel deneyimler beklenmedik bir şekilde ortaya çıkıyordu ve bu hisleri herhangi bir duygu, düşünce veya olayla ilişkilendiremiyordu. Hans ilk seanslardan birinde, bir önceki seanstan sonra midesinin bulandığını hissettiğini belirtti. Dahası, konuşmak bile bazı sorunlu bedensel deneyimleri şiddetlendiriyor gibiydi. Konuşmasının bu bedensel yansımaları, kendini ifade etme ve yaşam öyküsü ve yaşam

koşullarıyla ilgili bir özne olarak görünme konusundaki derin yetersizliği ile birlikte, deneyimlerine anlam vermek için dili bir araç olarak kullanmakta yaşadığı zorlukları daha ayrıntılı biçimde ortaya serdi. Bu fenomenleri, istilacı *jouissance*'ın gösteren aracılığıyla düzenlenememesi olarak yorumluyoruz; hipotezimiz, bedensel semptomların ötekiler aracılığıyla düzenlenemeyen ve simgesel olarak ifade edilemeyen aşırı bir gerilimi yansıttığı yönündedir. Buna ek olarak, yiyip bitirici üzüntü, birdenbire ortaya çıkan olumsuz afekt (yani bir gösterenle veya bir anı aracılığıyla bağlanamayan), *jouissance*'ın bir boyutunun bu durmaksızın yeniden canlanışına tanıklık etmiştir.

### Iskalanın karşılaşmalar ve sınırların aşılması

İlk seansta Hans, ruh sağlığı uzmanlarıyla olan bir dizi kopuk ilişkisini anlattı. Son psikiyatristinin (kadın bir psikiyatrist) kendisini telefonla arayabileceğini söylediğini, ancak bunu birkaç kez yaptığından artık kendisini aramaması gerektiğini söylediğini aktarır. Bunu takiben, doktoruna tedavinin bazı yönlerinden şikâyet ettiği bir e-posta göndermiş; ona, e-postasının minnet duymayan bir tonu olduğunu ve bu tür yazışmaları almaktan gerçekten hoşlanmadığını söylediğini anlattı. Hans'ın anlattığına göre kadın doktor, tedavisine harcadığı çaba için minnettar olması gerektiğini de eklemiş. Daha önceki bir psikiyatrik tedavi, telefonlarına cevap vermediği ve kendisinden haber alamadığı için psikiyatristini yazlık evinden aradıktan sonra hastaneye yatırılmasıyla son bulmuştu. Esprili ama aynı zamanda yüzleştirici olan bir psikiyatristten olumlu bir şekilde bahsetti ve bu psikiyatristle olan tedavisi, psikiyatristin çok uzaktaki başka bir hastaneye gitmek zorunda kalması nedeniyle sonlanmıştı.

Hans'a bir psikiyatrist tarafından hem bağımlı hem de kaçınan özellikleri olan kişilik bozukluğu tanısı konmuştur. Çeşitli ruh sağlığı uzmanlarıyla da ortaya çıkan, toplumsal alandaki sorunlar bu tanının temelini oluşturmuştur. Ruh sağlığı uzmanlarıyla olan ilişkiler çoğu zaman bir kopuşla sonuçlanmıştır. Tanımlayıcı bir bakış açısıyla, bağımlı kişilik bozukluğu etiketi uygun görünmektedir. Öngörülemeyen durumlar veya tatiller nedeniyle tedavide yaşanan kesintiler büyük zorluklarla karşılanmıştır. Analizanların analistin yokluğundan muzdarip olması alışılmadık bir durum değildir. Ancak Hans bu yoklukları nasıl yöneteceğini bilmiyordu.

Hans ile seanslarımda, aktarımın gelişimi benzer zorlukların nasıl ortaya çıktığını gösterdi ve bu da bu örüntüye karşı müdahaleler geliştirmeyi gerekli kıldı. İlk seansın sonunda Hans, benden, çok ileri gittiğinde bunu kendisine söylememi istedi. Başlangıçta istediği her şeyi söyleyebileceği yanıtını vermeme rağmen, üçüncü seanstan sonra meydana gelen bir olayın ardından bu konudaki tutumumu değiştirdim. Hans özür dilemek için beni aramıştı çünkü bana karşı çok nazik davranmadığını düşünüyordu, oysa ben ona kapıdan çıkarken çok arkadaşça davranmıştım. Hans yeterince nazik karşılık vermediğini düşünüyordu. Her ne kadar bu, onun memnun etme isteğinin abartılmış bir şekli olarak düşünülebilecek küçük bir olay olsa da, bu olayı birkaç nedenden dolayı oldukça ciddiye aldım.

Hans ilk seansı kendisinin gerçekten zor bir insan olduğundan bahsederek bitirdiği için, bu fikrin artık aktarımsal ilişkide ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dahası, psikotik aktarımın nevrotik aktarımın tersine çevrilmiş hali olduğunu düşündüğümüzde, burada klinisyenden gelen sevgi veya şefkat algısının nasıl birincil olduğunu gözlemledik. Hans'ın tepkisi beni şaşırttı, çünkü

normalde nazik olmanın bundan başka bir şey olarak deneyimleneceğini beklemiyordum. Ancak Hans, benim tarafımdan bir nezaket eylemi olarak algıladığı şeye karşılık veremediğini hissetti. Sağduyulu bir bakış açısıyla, hastalarımıza dostça ve nazik davranmanın, genellikle çok erken yaşlardan itibaren önemli diğer kişilerle ilişkilerinde pek çok zorluk yaşamış hastalarda “düzeltici” bir deneyimi kolaylaştırabileceğini varsayabiliriz. Bu an, Öteki’nin sevgisinin bu hasta için zorluklar yaratabileceğinin farkına varmamı sağladı çünkü bu, onun zor ve tepkisiz olduğu fikrinin daha da mevcut olmasına neden olabilirdi. Daha da önemlisi, bu anlarda Öteki’nin kendisine ihtiyaç duyduğu algısına yanıt veriyordu; Hans Öteki’nin bu ihtiyacına göre hareket ettiğinde, bunu Öteki’nin niyeti olarak algıladığı şeye – bir sevgi veya nezaket eylemine – yanıt olarak yapıyordu. Ancak bu dinamik, onu Öteki’nin ihtiyaç duyduğu nesneye ve dolayısıyla Öteki’nin *jouissance*’ına indirgediği için bir özne olarak silinme riski taşıyordu. İlk seanstan sonra, Hans’ın ruh sağlığı uzmanlarına telefon etmesi ve genel olarak muayene odası dışında temas kurmasının, diğer sağlık uzmanlarının nihayetinde tedavilerini sonlandırma kararlarında kritik öneme sahip olduğu açıkça ortaya çıktı. Bir psikiyatristin erişilebilir olmaması, iş dışı saatlerde, seans odasının dışındayken arayarak çizgiyi aşmasına neden olmuştu. Daha da önemlisi, Hans’ın benimle yaptığı telefon görüşmesi, Öteki’nin niyetini sorgulamadığını, bunun yerine kendisinin hatalı olduğu sonucuna vardığını gösterdi.

### Karanlığın içinde bekleyiş... bekleyiş... bekleyiş...

Hans sık sık başkalarının kendisini beklettiği durumlardan bahsederdi. Yanıt vermemeleri zorluk yaratıyordu çünkü o zaman kendini onların merhametine kalmış hissediyordu. Bunun için



kullandığı ifade “karanlıkta bırakıldığı” şeklindeydi. Birisi Hans için bir şey yapmaya söz verdiğinde, tekrarlayıcı bir rota izleme eğilimindeydi; bekler ve kişinin verdiği sözü yerine getirip getirmediğini düzenli olarak kontrol ederdi. Eğer durum böyle değilse, ki bu sık sık oluyordu, yanıt almak için o kişiyle tekrar tekrar iletişime geçerdi. Bu noktada ses tonu talepkar ve/veya hayal kırıklığına uğramış bir hal alır ve yanıt alamazsa tekrar arar veya bir sürü e-posta gönderirdi. Önceki bir psikologun raporunda bu durum “zorbaca” davranış başlığı altında belirtilmişti. Psikolog, Hans’ın beklemeyi beceremediğini ve “özel” muamele beklentisi içinde olduğunu belirtmişti. Ancak bu tür bir etkileşim, Hans’ın iletişimde çizgiyi aştığı için kendini kötü hissetmesine yol açmıştı genellikle. Başkaları onu beklettiğinde sinirlendiğini itiraf etti. Belirsiz veya kesin olmayan mesajlar onu üzmüş ve kızdırmıştı: örneğin, psikiyatristine telefon etmeye çalıştığında “şu anda müsait olmadığı” sesli mesajını alması gibi. Hans buna çok sinirlenmişti çünkü ne zaman geri aranacağı belirtilmemişti. İlginç bir şekilde, bu iletişimler birbirini takip ediyor gibiydi. Sonunda, çok ileri gittiğini hissetmişti; çok fazla ısrar etti ya da olumsuz duygulara kapıldı ve sözsüz bir *jouissance* pozisyonuna çekildi. Bütün bunların ardından sık sık, kendini daha da başarısız hissetmesine yol açan bir içki içme furyası geliyordu; onun *jouissance’ı* tedavi etme şekli buydu.

Aynı durum arkadaşlarıyla da yaşanıyordu. Eğer bir arkadaş randevusunu iptal ederse çok üzülebiliyordu ama ilk tepkisi arkadaşının niyetine yönelik öfke ya da şüphe oluyordu. Hans “belki de arkadaşım bugün beni görmek istemiyor” diye düşünüyordu, ancak iptalin nihai nedenini her zaman kendisinin temelde istenmediğine dair çok daha derin bir inançta buluyordu.

Bir yıldan uzun bir süredir başka bir terapistle terapi görüyordu ve bu terapist, Hans'ın bazen kendisine karşı ifade ettiği hayal kırıklığını kontrol altına almakta zorlanıyordu. Hans ona bir e-posta yazarak terapistin ulaşılamaz olduğundan yakındı. Terapist Hans'ı sadece iki haftada bir görebiliyordu çünkü çalıştığı servis bu şekilde organize edilmişti; ve bazen Hans'a önceden haber vermeden izne çıkıyordu. Dahası, terapist önceki psikiyatristini arayacağına söz vermişti ama aramamıştı. Terapist, Hans ile bu e-postanın onu *bir kişi* olarak nasıl etkilediğini tartışmaya karar verdi. Hans'a terapi için ne kadar çaba sarf ettiğini ve e-postadaki suçlayıcı tonun kendisini nasıl incittiğini anlattı. Hans sonunda bu terapisti görmeyi bıraktı çünkü bu tür bir konuşmadan sonra kendini çok daha kötü hissediyordu; bu durumu, sanki bir başkasının acısının nedeni kendisiymiş gibi deneyimlemişti: "*Bu beni hasta hissettirdi*" dedi. Bu duygu günlerce peşini bırakmadı.

### Öteki'nin tedavisinde manevralar

Hans vakası, Öteki'nin nasıl delirme eğiliminde olduğunu göstermektedir. İlk olarak, Hans, kendisini sürekli terk eden, bariz bir sebep olmaksızın bekleten ve genel olarak kendisine karşı ilgisiz olan bir Öteki ile boğuşmuştur. Terk edilmiş hissetmek, (nevrotik) depresif hastaların tedavisinde sıkça duyulan bir şikâyet olduğu için, Öteki ile psikotik bir ilişkinin tezahürüne işaret etmek zorunda değildir. Bununla birlikte, çarpıcı olan ise buradaki terk edilmenin her yere yayılmış olması ve bir kesinlik niteliğine sahip görünmesidir. Nevrotik bir dinamik Öteki'nin arzusuyla diyalektik bir etkileşimle niteliyken (O, beni istiyor mu? Beni Öteki için arzu edilir kılan nedir?), Öteki ile psikotik bir ilişki biçimi her zaman Öteki'nin onu

istediğini bilmek (erotomani) ile Öteki'nin onu reddettiğini bilmek (paranoya) arasındaki eksenin bir veya öteki kutbunda yer alır. Bu, psikotik bir yapının doğasında var olan ikiliktir (Verhaeghe, 2008). Öteki'nin bu yüzleriyle etkileşimler, değersiz olduğu fikrini hayata geçirmiş ve bir yük olduğuna dair inancını pekiştirmiştir.

Psikotik öznelerin tedavisi genellikle “ne yapılmaması gerektiği” perspektifinden ele alınır (Fink, 2007, s. 234). Lacan'ın aktarım manevrasına ilişkin işaretlerini takip ederek tedavi mantığını daha olumlu bir perspektiften ortaya koymayı amaçlıyorum. Vakanın mantığına dayanarak, aşırı *jouissance*'ı sınırlamayı ve düzenlemeyi amaçlayan aktif müdahaleleri tanımlayacağım.

### Bir sınır arayışında

Tedavideki en önemli temalardan biri Hans tarafından gündeme getirildi. İlk seansın sonunda bana şunu sordu: “Çok ileri gittiğimde bunu bana söyleyecek misiniz?”. İlk başta bu soruya, bu kelimelerin onun için ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak umuduyla onu detaylandırmaya davet ederek yanıt verdim. Ancak Hans'ın çektiği acının altında yatan (psikotik) yapı daha belirgin hale geldiğinde klinik strateji değişti. Aktarımdaki ilk önemli manevra olarak, Hans'ın seanslar dışında bana telefon edemeyeceğini belirttim. Ancak bana söylemek istediklerini içeren e-postalar gönderebilirdi ve e-postalarının bir sonraki seansta tartışılacağı konusunda kendisine güvence verdim. Bu müdahalenin altında yatan sebep Hans'ın Öteki'nin yokluğunu yönetmekte yaşadığı zorluklardı, analistin konforu değil.<sup>5</sup> Müdahale, Hans'ın bir sınırı aşma (“çok ileri gitme”) ihtiyacı hissedeceği anların ortaya çıkmasını, bu sınırı terapötik çerçeveye yerleştirerek önlemeyi amaçlıyordu.

Dahası, Hans çizgiyi aştığında veya çok ileri gittiğinde bunu belirteceğimi ifade ettim. Bunu birkaç kez yaptım: Hans çok fazla içtiğinde endişelenip beni bir kez aradığında ve diğer profesyonellerle (örneğin, aile hekimini) iletişiminde ısrarcı ve talepkar olduğunda. Bu müdahaleler *jouissance*'ı sınırlamayı ve eylemlerinin sonrasında kendisini kötü hissetmesini veya mide bulantısı ya da bedensel gerginlik yaşamasını önlemeyi amaçlıyordu. “Çok ileri gitme” meselesinin Hans için ne anlama geldiğini araştırmadım. Kendimi Hans'ın sınır arayışı sürecine bir ortak olarak dahil ettim; ancak bu, tedavinin genel anlamda yönlendirici veya kısıtlayıcı olduğu anlamına gelmiyordu. Aksine, Hans'ın söylemini yakından takip ettiğimde, onun çizgiyi geçme duygusunun merkezinde yer alan birkaç tema ortaya çıktı.

### Serbestçe akan değiştokuşlar:

#### kendinden nefreti durdurmak

Çizgiyi geçmiş olma hissinin kökeninde değersiz bir insan olma fikri ve buna bağlı *jouissance* yatmaktadır. Bu anlamda, esas olarak ihlalkar olduğunu hissettiği belirli davranışlara bir sınır bulmak, “zor”, “değersiz”, “külfetli” biri, fazlasıyla mevcut biri olma fikrinden kaçınmanın yollarını bulmakta özetleniyordu. Bir seansta Hans'ın söylemi giderek öz-yıkıcı bir hal aldığı anda, sözünü kesip aktif olarak farklı bir konu açtım; örneğin Hans'a gönüllü olarak yaptığı çalışmalar hakkında sorular sordum. Melankolide sıklıkla olduğu üzere, Hans'ın kendini kınama *jouissance*'ı bu konuda konuşmakla ortadan kalkmadı, aksine bu *jouissance*, bu konuşmayla devam ettirildi (Zenoni, 2008). Bu noktada fazla empatik olmak, onun en mahrem yıkıcılığına müttetik olmak anlamına gelecekti. Başka bir söylemi

mümkün kılmak için bu türden konuşmayı düzenli olarak in-kıtaa uğratmak gerekiyordu. Bu konuşma tarzı “serbestçe akan değıştokuşlar” olarak nitelendirilebilir: Farklı konular birbiri ardına tartışılabilir, ancak doğrusal bir anlatı oluşturma niyeti olmadan, temalar arasında ne bağlantı ne de tekrar aranır. Hans için önemli olan bir dizi şey hakkında sorular sorarak konu-ları aktif olarak belirttim (örneğin, Şu anda hangi yaratıcı proje üzerinde çalışıyorsunuz? Köpekler ne alemde? Babanız nasıl? Ne okuyorsunuz?); bunu çoğunlukla kendini-alçaltan düşün-celer ve kendini kınama seansa hâkim olma tehdidinde bulun-duğunda yaptım. Konuşmak, kendi başına, bu kendinden nef-ret etme *jouissance*’ını ortadan kaldırmıyordu, bu yüzden aktif olarak buna bir son vermek gerekiyordu.

### İletişim ve alkol

Hans her ne kadar iletişim kurallarını bilmediğini kanıtlasa da, sosyal normları çiğnediğini hissetti; iletişiminin karşısın-daki tarafından ne zaman bir kınama olarak algılanabileceğini öğrenmek istiyordu. Bu nedenle, konumu, Kafka’nın *Dava* ro-manındaki kürsüye çıkarılan ancak savcılık tarafından yapılan suçlamalar konusunda hiçbir şey bilmeyen ana karaktere ben-ziyordu. Seansta, her iletişimin temelde kusurlu olduğu fikrini ortaya attım; insanlar bazen bir mesajı amaçlanandan farklı du-yarlar. Dahası, yanlış anlaşılmalara meydana geldiğinde, bunun her zaman en az iki kişiyi ilgilendirdiğini, iletişimsizlikten hiç kimsenin tek başına sorumlu tutulamayacağını da ekledim. Bu müdahalelerin ardındaki fikir, Ötekî’nde hataya biraz yer aç-maktı. Bununla birlikte, iletişimin başlı başına bir sorun oldu-ğunu düşünmedim. Kuşkusuz Hans iletişimde zorlansa da, alta yatan dinamik *jouissance* (ya değersiz olma ya da terk eden bir

Öteki'nin merhametine kalmış olma) ile ilgiliydi. İletişime işaret ederek, hatanın yalnızca Hans'ta olduğu fikrini başka yöne çekmeye çalıştım; başkalarının da sorunları vardı ve zaten iletişimin kendisi çarpıtılmış durumdaydı.

Hans sınırı aştığını hissettiğinde ya da kendini aşırı derecede kötü veya değersiz hissettiğinde alkole başvururdu. Çok içtikten sonra, kendini fazlasıyla ileri gitmiş hissediyordu. İçki içmek bir tür kendi kendini tedavi etme, Öteki'ni bypass eden bir *jouissance* düzenleme girişimi olarak görülebilir – ağzından çok fazla kötü şey çıktığında, içine kötü şeyler (alkol) dolduruyordu. Sonrasında, (yine) çok fazla içmiş olmanın verdiği suçluluk duygusu onu ele geçirdi. Seanslarda, örneğin “Kendinizi kötü hissettiğinizde başka ne yapabilirsiniz?” diye sorarak, artçı etkileri nedeniyle daha az içmesini önerdim.

### Zaman

Lacancı terapistler, nevrotik öznelere yapılan analizlerde yorumlayıcı etkilere sahip olmak için analitik durumun veya çerçevenin standart unsurları olan sıklık ve zamanı nasıl kullandıkları konusunda esneklik gösterirler. Ancak psikozda zaman, seanslar arasında belirli temaların ya da gösterenlerin rezonansa girmesi için kullanılmaz. Özellikle Hans'ın vakasındaki mantığı izleyerek, çerçeve 50 dakikalık standart bir haftalık seansa göre uyarlanmıştır. Değişken seanslar analistin keyfiliğine çok fazla vurgu yapabilir; analisti yüce ve kaprisli bir Öteki'nin yerine koyma riski taşır. Zaman, hem psikoz deneyiminde hem de terapötik çerçevenin ele alınmasında önemli bir role sahip olan yaşamın simgesel bir yönüdür.<sup>6</sup> Elbette zaman genel olarak pek çok sosyal uygulamayı da düzenler. Saate göre yaşamamız

modern zamanların işaretlerinden biridir. Eğer analist sabit bir zamana bağlıysa, bu aynı zamanda onun simgesel bir anlaşmanın parçası olduğunu da gösterir – analist zamanın dışında bir karakter değil, herkesle aynı zaman sınırlamasına maruz kalan biridir. Terapinin çerçevesi böylece ritüelleştirilmiş bir pratik oluşturmuştur. Ancak nevrotik öznelere bu durum hastayı yabancılaştırma ve nihayetinde terapide bir durgunluğa yol açma riski taşıırken, bu ritüelleştirme sosyal bağın mini bir versiyonunun yaratılmasını sağlar. Dahası, bu ritüel düalliteye ve terapistin müdahalelerine anlam atfedilmesine karşı koyar – anlam sönükleşir, çünkü Öteki belirli bir öngörülebilirliğe sahiptir ve art niyetli yorumlara daha az yer bırakır.

### **Deli Öteki'nin Yorumcusu**

Hans için Öteki deli olduğuna göre, tedavi de bu Öteki'ye yönelik olmalıdır. Hans'ın durumunda, Öteki'nin açık bir rasyonel olmaksızın nasıl görüldüğü dikkat çekicidir. Öteki'nde opak ve anlaşılabilir bir şey vardı ve bu da, Hans'ı kaprisli Öteki'nin insafına terk ediyordu. Bu anlamda, kaçınılması gereken en önemli tuzak, terk eden ve yorumlanamayan bir Öteki'nin başka bir cisimleşmesi haline gelmekti. Bunu başarmanın yollarından biri, bir terapist olarak kendimi yorumlayarak müdahalelerimin ve davranışlarımın çerçevesini çizmek ve anlaşılabilir kılmaktı. Bu, benim psikanalitik düşünce ekolüme bağlı klinisyenlerin bir terapi seansında nasıl davrandıklarına ve hareket ettiklerine atıfta bulunarak yapılabilirdi; kaldı ki bu da, Hans'a benim kişisel kaprislerimin merhametine kalmadığı, benim de uymam gereken kurallar olduğu mesajını iletmeyi amaçlıyordu. Örneğin bir keresinde seanslar arasında beni arayamadığı için çok zorlandığını söylemişti; ben de ona, psikanalitik terapide genel olarak

çalışmanın seanslarda yapıldığını söyledim. Bunu başarmanın bir başka yolu da kendini açıkça ifade etmektir. Örneğin, bir seanstın sonra bana e-posta gönderdi çünkü son seansta sürekli esnememden rahatsız olmuştu; bir sonraki seansta ona gerçekten de çok uykulu olduğumu çünkü gece boyunca birkaç kez uyandığımı söyledim. Gerçekten de durum buydu, ancak daha da önemlisi, davranışımın terapötik ilişkisinin dışında bir nedeni olduğunu aktarıyordu. Bu tür bir müdahalenin otantik ya da uyumlu olduğu için değil (Rogers 1957), daha ziyade Öteki'nin çok fazla mevcut/ortada olan *jouissance*'ında küçük çatlaklar açtığı için işe yaradığına inanıyorum. Bu tür bir müdahalenin Hans'ın son terapistinin eylemlerinden farklı olduğunu unutmayın: Hislerimin ya da davranışlarımın nedeni olarak Hans'ın davranışını ya da iletişimini göstermedim.

Benzer şekilde, diğerleriyle yaşanan aktarım-dışı zorlukların üstesinden gelmenin yollarından biri de bu ötekilerin davranışlarını, Öteki'nin kendisine tamamen bağlı olduğunun bir göstergesi olarak yorumlamaktan farklı bir şekilde yorumlamaktır. Daha sonra Hans ve ben Öteki'nin davranışını yöneten kuralları aradık. Bazen, iletişim üzerine daha genel teorilere başvurarak, amaçlanan mesajın çarpıtılmasının nasıl zorunlu bir yönü olduğunu açıkladım. Dahası, Hans akrabaları veya arkadaşlarıyla olan kavgalarını anlattığında, onların davranışları için alternatif açıklamalara odaklandım. Birinin neden kısa bir şekilde yanıt verdiğine ya da hiç yanıt vermediğine dair bazı hipotezler önerdim –belki kötü bir gün geçirmişlerdi ya da belki de onun iletişimine nasıl yanıt vereceklerini tam olarak bilmiyorlardı? Bu, Öteki'ni kastre etme girişimi, çok büyük ve kararlı bir Öteki'ne karşı koymayı ve Öteki'nin sunduğu muammayı çözmeye çalışmayı amaçlamaktadır.



### Hans'ın yakın ilişki meseleleriyle çalışmak

Otizmin tedavisine yönelik psikanalitik yaklaşım doğrultusunda (Maleval & Grollier, 2017), Hans ile çalışmam onun yakın ilişkileri üzerine çalışmayı da içeriyordu. Geçmişte, Hans bazen kendisine yardımcı olan başka insanlarla karşılaşmıştı; hastane yatışları sırasında geçirdiği süre boyunca iyi deneyimler yaşamıştı. Bu deneyimleri araştırırken, kendisine ilgi gösterdiklerini ve onu teşvik ettiklerini; güvenli bir ortam olduğunu ve olduğu gibi kabul edildiğini hissettiğini belirtti.<sup>7</sup> Bu deneyimin araştırılması, ne olduğundan ziyade ne yaptığına ilgi göstermenin esenliği üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu gösterdi. İlgi gösterdim ve onu aktif bir şekilde sorguladım, üzüntüsünü sınırlamasına ve hatta zaman zaman biraz zevk almasına yardımcı olan belirli uygulamaları detaylandırmaya davet ettim. Hans'a defalarca ne heykel yaptığını sordum: Projesi neydi? Hangi malzemeyi kullanacaktı? Nasıl bir bileşime sahipti? Hangi temayı ifade etmek istiyordu? Daha da önemlisi, eserin resimlerini, eskizlerini veya çizimlerini getirdiğinde, eserin anlamı, gerçek konusu veya yüzeyin altında neyin saklı olabileceği gibi konuları kapsamlı bir şekilde araştırmadım. Hans'ı daha ziyade eseri inşa etme süreci, bunu nasıl yaptığı, onunla ne yapacağı, renkler, kompozisyon ve malzeme hakkında konuşmaya davet ettim.

Hans “tutunacak bir şey arıyordu”. Geçmişte bu amaçla çeşitli faaliyetler denemişti. Hans çok okuyor, yazıyor, heykel yapıyor ve bir hayvan barınağında gönüllü olarak çalışıyordu; kendisini kötü hissettiğinde bu faaliyetlere yönelmesi için onu aktif olarak teşvik ettim.

### Tartışma

Hans vakası, bir psikoz vakasında aktarımın birçok yüzünü göstermektedir (Nobus, 2000). Önceki psikiyatristi ve psikologuyla olan ilişkisinde dinamik, Hans'ın Öteki'nin aşkının nesnesi olduğu erotomanik bir aktarım haline gelmiştir. Yeterince nazik olmadığı için özür dilediği telefon görüşmesi, Öteki'nin sevgisinin kendisi tarafından nasıl ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur: Öteki'nin inisiyatifi ve sevgisi önceliklidir. Zenoni'ye (2008) göre, psikozda aktarım ters bir yapıya sahiptir: Öteki'nden özneye doğru –burada Hans, hem sevgi hem de nefret açısından (Öteki deneyimine daha paranoyak bir tonun sızdığı) Öteki'nin jouissance'ının nesnesiydi. Önceki çalışmalar bu ikili aktarımsal ilişkinin tuzaklarına düşmüştü ve Hans ile çalışmamda bu durumdan kaçınmaya çalıştım. Yönetilebilir bir aktarımı sürdürmek için, tedavide Öteki'nin bu konumuna bir sınırı işaret ederek nasıl karşı koymaya çalıştığımı anlattım. Dahası, hem kendim hem de başkaları, kendimin ve onların tuhafliklarına bir sınır koymak için yorumlandı. Ancak Hans ile olan ilişkiyi yorumlamadım ya da açıklamadım. Öteki ile olan ilişki büyük ölçüde tedavinin odak noktasıydı ve Hans'ın Öteki'nin nesnesi olmadığı bir konum bulması için bunu inceliyor ve yorumluyordum. Bu, Öteki'nin jouissance'ına av olma konumuna düşmekten kaçınmak için esrarengiz Öteki'nin sürekli olarak tercüme edilmesi anlamına geliyordu. Hans'ın Öteki ile ilişkisi tedavide merkezi bir konu olsa da, hiçbir zaman terapötik ilişkinin şimdi ve burada kısmından yorumlanmadı. Aksine, sürekli olarak Hans'ın kendisi için çözümler üretebileceği bir alan açmaya çalıştım.

Tedavi ilerledikçe daha belirgin hale gelen şey, vakanın nesne *a* (melankoli) ile bir yakınlık ve jouissance ilişkisi

etrafında odaklanma şekliydi. Hans tek kullanımlık bir nesneydi. Konuşmasının çoğu kendisini değersiz bir yük olarak hissetmesi etrafında dönüyordu. Dışlanmışlık konumu, sosyal dünyada bir yer bulmanın imkansızlığının en önemli temalarından biri olduğu, yazdığı şiirlerde de belirgindi. Yine de, Öteki ile bir bağ ya da bağlantı kurma girişimlerini sürdürdü, ancak nihayetinde bir nesne olarak konumuna geri dönüyordu hep –bu da vakanın karmaşıklığıyla örtüşüyor. Hans Öteki’yle bağlantı kurmaya çalıştığında Öteki’nin jouissance’ıyla karşılaştı. Ancak, nihayetinde bu ona geri döndü ve sonuç, çok yakından düşündüğü hiçlik fikirlerinin pekiştirilmesi oldu. Bu anlamda, hem kendisiyle olan ilişkisi hem de Ötekiyle olan ilişkisi, kendini suçlamalarıyla tutarlıydı. Sosyal ilişkilere girmeye çalışsa da, dışlanmışlık konumuyla defalarca karşılaşmıştır. Nihayetinde, ilgi alanları ona bir kimlik, günlerini etrafında yapılandıracağı bir yapı ve diğer insanlar arasında kendini güvende ve değerli hissedebileceği bir konum sağlayan bazı pozisyonları (örneğin gönüllü çalışma) işgal etmesine izin verdi. Tedavinin önemli bir kısmı bu çözümleri desteklemekten oluşuyordu.

Vaka çalışması, bu vakada aktarımın hem erotomanik hem de daha solipsistik bir yanı (kendinden nefret etme) olduğunu ve bu nedenle çok sayıda aktarım manevrası gerektirdiğini örneklemektedir. Bu manevralar, analitik çerçeve aracılığıyla müdahaleci bir jouissance’a karşı koymayı, deneyimin belirli yönlerini adlandırmayı ve Öteki’ni çerçevelemeyi amaçlayan müdahalelerdir. Klinisyenin pozisyonunun yanı sıra, bunun tedavinin amacı üzerinde de etkileri vardır. Leader (2011) bu tür klinik çalışmalarda dayanıklılığın önemine işaret eder. Bazı psikotik özneler birkaç seansta jouissance’ı düzenlemeye yardımcı olan bir uygulama icat etmeyi başarsa da, Hans’ın vakası doğası gereği daha

destekleyici bir tedavi sürecini ortaya koymuştur; Hans umutsuzluk duygusuyla doluydu ve değişemediği için kendini suçluyordu: “Bu kadar uzun süredir psikoterapideyim ve hala bu üzüntüyü hissediyorum”. Tedavi sırasında bir noktada Hans, 10 yıl önce hastanede kaldığı sırada yazdığı bir mektubu getirdi. Mektubun içeriği, seansların içeriğinin çoğuna ve şimdiye kadar tedavide ifade ettiği şeylere çok benziyordu. Bunu kendisi de fark etti ve bu durum onun için bir tür şok oldu: “Hiçbir şey değişmedi”. Sonsuza dek sürececek bir acıya kapılmış gibi görünüyordu. Gerçekten de Hans’ın durumunda ve genel olarak melankoli durumunda tedavinin amacı olumsuz etkiden kurtulup hayata devam etmek değil, tedavi yoluyla analizanın genel olarak insanlarla ve deneyimlerle başa çıkabilmesi için bir yol bulmaya çalışmaktır. Terapötik etkilere çok yoğun bir şekilde odaklanmak geri tepme riski taşır çünkü analizan devam eden zorluklarla daha da fazla yüzleşmek zorunda kalacaktır. Bununla birlikte, tedavinin (açık) amaçlarından biri, klinik diyalog yoluyla Hans’ın sosyal çevresiyle ve onu güçten düşüren sosyal etkileşimlerle başa çıkabilmesinin bir yolunu bulmaya çalışmaktır. Buna ek olarak, klinisyen ezici duyguların kanalize edilebileceği ve Hans’ın genel olarak neşe, heyecan ve zevk deneyimleyebileceği yollar aramıştır. Bu, kişiliğini veya aktarımını analiz ederek değil, tasarladığı projeleri destekleyerek ele alınmıştır.

#### Notlar

- 1 Miller (1999) Lacan’ın eserlerinde “altı jouissance paradigması” olarak adlandırdığı ve her biri dil ile jouissance arasındaki ilişkinin farklı bir kavranışını yansıtan paradigmlar arasında ayırım yapar.
- 2 Fransızca “mortifiant” sıfatı şu anlamlara gelmektedir: saldırgan, aşağılayıcı, küçük düşürücü, yaralayıcı, hakaret edici, öz sevgiye zarar verici.

- 3 *Écrits*'nin Bruce Fink tarafından yapılan İngilizce çevirisinde "manoeuvre du transfert" "aktarımın ele alınması" olarak çevrilmiştir. Biz, analist tarafında gerekli bir hareketin çağrışımsal iması ile Fransızcaya daha yakın kalan kendi çevirimizi kullanmayı tercih ediyoruz.
- 4 Lacancı yaklaşımda bu durum "sıradan psikoz" olarak adlandırılır (bkz. Redmond, 2013).
- 5 Bu, herkese uyan tek bir müdahale değildir. Bazı hastalar için tatilde veya izinlerde bile belirli bir erişilebilirliği sürdürmek akıllıca olabilir. Bunun nasıl yönetileceğine dair klinik karar, (ideal olarak) klinisyenin olası karşı aktarımsal deneyimi (örneğin, bir hasta için endişelenme veya hasta tarafından bunaltılma hissi) yerine vakanın mantığı tarafından şekillendirilmelidir.
- 6 Zaman ve psikanaliz arasındaki ilişki üzerine geniş bir literatür mevcuttur. Bu konunun Lacancı bir yorumu için okuru Johnston'a (2005) yönlendirmek isteriz.
- 7 Rehabilitasyon merkezinin onun için iyi bir yer olmasının nedenlerinden birinin aktarımın birkaç kişi (hemşireler, psikiyatrist, kreatif terapistler ve personelin diğer üyeleri) arasında paylaştırılmış olması olduğunu varsayabiliriz. Tipik olarak, psikotik öznelere yapılan çalışmalar, aktarımı bölerek daha az yoğun hale getirmek için birkaç kişi arasında dağıtılır.

## Referanslar

- Cauwe, J., Vanheule, S., Desmet, M. (2017) 'The Presence of the Analyst in Lacanian Treatment', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 65, s. 609–638.
- Facchin, F. (2016) 'Psychoses without Symptoms and Stabilized Psychoses: Lacanian Suggestions for Treating Fuzzy Contemporary Clinical Phenomena', *British Journal of Psychotherapy*, 32, s. 21–36.
- Fink, B. (2007) *Fundamental of Psychoanalytic Technique. A Lacanian Approach for Practitioners*. New York: Norton. [Fink, B. (2021). *Psikanalitik Tekniğin Temelleri*, çev. B. Halaç. Axis: İstanbul]
- Freud, S. (1914) 'On Narcissism: An Introduction', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 14 içinde. Londra: The Hogarth Press ve the Institute of Psycho-Analysis, s. 161–215.
- Freud, S. (1917) 'Mourning and Melancholia', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 14

- içinde. Londra: The Hogarth Press ve the Institute of Psycho-Analysis, s. 237–58.
- Grigg, R. (2015) 'Melancholia and the Unabandoned Object', P. Gherovici ve M. Steinkoler (ed.), *Lacan on Madness. Madness, Yes You Can't* içinde. Londra ve New York: Routledge, s. 139–158.
- Johnston, A. (2005) *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lacan, J. (1951) 'Presentation on Transference', B. Fink (çev.), *Écrits* içinde. New York: Norton, s. 176–185.
- Lacan, J. (1959) 'On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis', B. Fink (çev.), *Écrits* içinde. New York: Norton, s. 445–488.
- Lacan, J. (1960–61) *Le Séminaire. Livre VIII: Le Transfert*, ed. J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1966) 'Présentation des Mémoires d'un Névropathe', J.-A. Miller (ed.), *Autres Écrits* içinde. Paris: Seuil, s. 213–218.
- Lacan, J. (2014) *The Seminar. Book X: Anxiety (1963–1963)*, çev. A.R. Price, ed. J.-A. Miller. Cambridge: Polity Press.
- Leader, D. (2008) *The New Black. Mourning, Melancholia and Depression*. Londra: Penguin Books.
- Leader, D. (2011) *What Is Madness?* Londra: Hamish Hamilton.
- Maleval, J.-C. (2015) 'Treatment of the Psychoses and Contemporary Psychoanalysis', P. Gherovici ve M. Steinkoler (ed.), *Lacan on Madness: Madness, Yes You Can't* içinde. Londra ve New York: Routledge, s. 99–111.
- Maleval, J.-C., Grollier, M. (2017) 'La Thérapie par Affinités (ou le Résistible Retour d'une Approche Psychodynamique pour le Traitement des Autistes) [Affinity Therapy (or the Resistible Return of a Psychodynamic Approach for the Treatment of Autism)]', *L'évolution psychiatrique* 82, s. 646–663.
- Miller, J.-A. (1999) 'Paradigms of Jouissance', *Lacanian Ink*, 17, s. 8–47.
- Nobus, D. (2000) *Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Redmond, J. (2013) 'Contemporary Perspectives on Lacanian Theories of Psychosis', *Frontiers in Psychology*, 4, s. 350, 1–15.
- Rogers, C. R. (1957) 'The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change', *Journal of Consulting Psychology*, 21, s. 97–103.

- Vanheule, S. (2011) *The Subject of Psychosis: A Lacanian Perspective*. Londra ve New York: Palgrave Macmillan. [Vanheule, S. (2022). *Psikozun Öznesi: Lacancı Bir Bakış açısı*. Çev. G. Aközügürer. İstanbul: Axis]
- Verhaeghe, P. (2008) *On Being Normal and Other Disorders. A Manual for Clinical Psychodiagnostics*, çev. S. Jottkandt. Londra: Karnac Books.
- Zenoni, A. (2008) 'De Logica van de Overdracht in de Psychose [Psikozda Aktarımın Mantığı]', *iNWiT*, 13, s. 139–163.





## Bölüm 7

---

### Melankoli kompleksi

Derek Hook

Bu bölümün amacı, hem klinik bir vakaya hem de Jon Krakauer'ın (1996) *Into the Wild* adlı kitabında, Sean Penn'in (2007) aynı adlı filminde ve kız kardeşi Carine McCandless'in (2014) *The Wild Truth* adlı hikayesinde anlatılan Christopher McCandless'in trajik hikayesine atıfta bulunarak melankolinin temel yönlerini keşfetmektir. Benim daha spesifik amaçlarım iki yönlüdür. İlk olarak, melankoliye Lacancı bir bakış açısı getirmek istiyorum. İkincisi, Freud'un (1923) melankolide "saf bir ölüm içgüdü" (s. 53) gözlemlediğimize dair sözlerini akılda tutarak, melankolide ölüm dürtüsünün rolünü ön plana çıkarmak istiyorum. İleride açıkça görüleceği üzere, melankoliye yönelik geliştireceğim yaklaşım başlangıçta Freud'un (1917) büyük ölçüde önceden sevilen ancak sonradan nefret edilen ve içselleştirilen kayıp nesnenin rolüne odaklanan açıklamasıyla çelişiyor gibi görünecektir. Lacancı bir okumada farklı bir kavramsal

öncelikler dizisi ön plana çıkar, özellikle de Lacan'ın ölüm dürtüsünün simgesel alanda canlandırılması konusundaki ısrarı göz önüne alınacak olursa. Bu ölüm dürtüsü ne yarı-biyolojik ya da organik bir güç olarak ne de en temelde kendini yok etme isteği olarak anlaşılır. Lacancı ölüm dürtüsü bunun yerine yaşamı aşan bir yaşam türüdür ve toplumsal varoluşu yapılandıran verili simgesel roller, borçlar ve yükümlülükler ağından kopma –hatta yok etme– arzusunu içerir.

Melankoliye ilişkin olarak Freudcu kavramsallaştırmalardan farklı bir dizi Lacancı önermeyi vurgulayan ilk kişi ben değilim (Leader, 2003, 2008). Bu bölüme Russell Grigg'in (2015) melankolide en önemli olanın nesnenin yokluğundan ziyade varlığı olduğu yönündeki yakın tarihli argümanına atıfta bulunarak başlıyorum. Freud'un kavramsallaştırmasına yönelik bu meydan okumaya dayanarak, klinik bir vakanın kısa bir taslağını çiziyorum ve ardından Christopher McCandless'in hikayesine dönüyorum (Krakauer, 1996; McCandless, 2014; Penn, 2007). Bu iki vaka arasındaki çarpıcı bir dizi benzerlik üzerinde durduktan sonra, Lacancı bir referans çerçevesinin ön plana çıkarmamıza izin verdiği melankolideki ölüm dürtüsüyle ilgili bir dizi fikri vurgulayarak sonuca varıyorum.

### Nesneye aşırı yakınlık

Freud'un (1917) *Yas ve Melankoli* adlı eserine az çok aşina olanlar bile melankoliğin bir zamanlar sevilen ve daha sonra nefret edilen bir nesnenin kaybindan muzdarip olduğu fikrini bilirler. Bu açıklamayı takiben, narsistik olarak nesneyle özdeşleşen melankolik, kendi egosu aracılığıyla ona karşı şiddetli bir psik savaş yürütür. Böylece, Freud (1917) tarafından defalarca vurgulanan melankolinin temel özelliklerinden birini, yani

melankoliğin kendisine yönelttiği sürekli şikâyet ve suçlamaların kulağa sanki tamamen başka bir nesneye aitmiş gibi gelmesini açıklayabiliriz.

Elbette Freud'un açıklamasını bir kenara bırakmamamız gerekse de, baskın rolü oynayanın bir nesnenin kaybı olup olmadığı sorgulamakta fayda var. Başka bir deyişle, imgesel (ego-destekleyici) bir nesnenin kaybının, farklı bir düzendeki bir nesnenin –Lacancı gerçeğin– uzak tutulamayan müdahaleci varlığıyla eşzamanlı olup olamayacağını sorabiliriz. Bu argüman, psikanalitik aktarımla ilgili olarak “[melankolide] kritik olanın nesnenin kaybından ziyade tam da varlığı olduğunu” gözlemleyen Grigg (2015) tarafından ileri sürülmektedir (s. 152). “[M]elankoli”, bu haliyle “nesne kaybıyla ilgili değildir”; “bir nesnenin kaybıyla ortaya çıkan yas... melankoli için yanıltıcı bir modeldir” (s. 152).

Grigg'in Freud'la olan anlaşmazlığının önemli bir yönü, melankolide benliğe yapılan saldırının nesneye karşı içselleştirilmiş saldırganlık olarak anlaşılamayacak kadar yıkıcı olduğu fikridir. Burada Grigg'in melankolinin dinamiklerinde süperegonun sadist ve cezalandırıcı failliğine hak ettiği önemi vermediği söylenebilir. (Grigg, melankolide süperegoya açıklayıcı bir rol atfetme konusunda biraz küçümseyicidir). Yine de önemli bir noktaya değinir: Öznenin yaşadığı hasar, zararlı jouissance'ın patlaması –aslında nesnenin toksisitesi– süperego şiddeti açısından açıklanabilecek olanı aşırıyor gibi görünmektedir.

Doğrudan Grigg'in anlatımına dönelim:

Melankoliyi yastan bu kadar farklı kılan şey, melankolik öznenin nesneye karşı savunmasız olmasıdır. Nesne, yastaki gibi anıtlas-  
tırılmaz ve bunun yerine gerçekte sonsuza dek orada kalır. Aksi

takdirde nesneyi örten suretlerin çöküşü devam eder ve nesnenin “yüz buruşturması”, güzel bir yüzün ardındaki bir kafatasının yüz buruşturması gibi, açığa çıkar; melankolik için suretlerin örtüsü, nesnenin üzerindeki  $i(a)$  tamamen düşer. (s. 153)

Burada önemli olan, bir tür fantazi örtüsü sağlayan imgesel ya da egoyu ayakta tutan nesneler (suretler) ile herhangi bir koruyucu perde olmaksızın ortaya çıkan gerçek nesne arasındaki ayrımdır. Grigg’in Lacan’ın nesne  $a$ ’sıyla eşitlediği bu nesne, ikincil literatürde sıklıkla karakterize edildiği gibi yalnızca arzunun nesne-neden’i değildir. Gerçek, yani dolaylımsız ve “işlenemez” biçimiyle bu “nesne” aynı zamanda travmatiktir –özneyi kışkırtıcı bir jouissance ile parlatmayı vaat eden aşırı bir şeydir. Bu perdelenmemiş nesne bir tür zehirli aşırı yakınlık uygular, bu aşırı yakınlık şu anlama gelir:

özne kendisini arzunun nesne nedeni olarak [...] ondan ayırmamıştır. Nevrotik özne için konuşma ve dilin mekânı olarak Öteki tarafından üretilen bu ayrılık, onun jouissance’ını hem düzenler hem de sınırlar. Bu ayrımın yokluğunda, erotomani, hipokondriya ve paranoyanın karakteristik özellikleri gibi [...] oluşumlarda bir jouissance bolluğu belirgindir. [Melankolide de nesneden ayrılma konusunda aynı başarısızlıkla karşılaşırız. Depresif işlev, ayrılmamış nesnenin “gerçeğin bir parçası” olarak [...] özneyi onun tahribatına açık ve savunmasız bırakmasıyla açıklanır. (s. 154)

Gerçek nesnenin böylesi bir aşırı yakınlığının Freud’un (1917) melankoli modelinin temel hatlarıyla uyumlu olarak okunabileceği konusunda belki de Grigg’den daha ikna olmuş durumdayım. Yine de, onun açıklamasını neyin motive ettiğini takdir etmek gerekir. İlk olarak, yas ve melankoli arasında

Freud'un tanımında gördüğünden daha radikal bir ayrımın altını çizmek istemektedir (ve burada şunu kabul etmek gerekir: Yas hiçbir şekilde melankolinin doğasını ele almak için yeterli bir paradigma değildir). Dahası, Grigg melankolinin ciddiyetini, hatta psikotik doğasını vurgulamak ister; bu da tam olarak psikotik öznenin toksik nesne karşısındaki savunmasızlığı göz önüne alındığında belirginleşir.

Burada, nevrotik öznenin fantazi ve arzu kaynaklarına sahip olduğunu, böylesi travmatik bir etkiyi absorbe etmeye yardımcı olacak bir Öteki'ne (dil, hakim sosyo-simgesel normlar ve değerler) başvurduğunu vurgulamak faydalı olacaktır. Bu bakımdan, Öteki bir itiraz noktası, kişinin şikayetlerini ya da itirazlarını yöneltebileceği bir yerdir. Benzer şekilde, paylaşılan bir sosyal anlam alanı olarak Öteki, simgesel bir çerçeve, kaygılar ve zararlı jouissance hakkında konuşmak ve böylece bunları dağıtmak için bir araç sağlayabilir; bu Öteki, anlatı-sallaştırma için bir kaynak olarak kullanılabilir. Bu tür jouissance-yönetim stratejileri, geniş bir yapısal genelleme riskini göze alarak, nevrotik tarafından harekete geçirilen jouissance'a karşı koruyucu bariyerlerden yoksun olan psikotik özne için mevcut değildir.

### **Simgeselden ayrılmak: Bir vaka özeti**

Bir "tikel bilimi" (Verhaeghe, 2001) olarak psikanalizin zorluklarından biri, son derece ayırt edici bir dizi semptomun, en azından geniş bir tanısal yapıya ait olma anlamında, nasıl aynı zamanda "evrensel" olduğunu kavramakta yatar. Birkaç yıl önce birlikte çalıştığım bir hastada bu zorluk açıkça görülüyordu; bu hasta bir dizi şaşırtıcı semptomla başvurmuştu ve bunlardan

bazılarının melankoliyle çok az ilgisi varmış ya da hiç yokmuş gibi görünmekteydi. Klinik çalışmada, aşağıda şematik olarak listelediğim birkaç temel tema ön plana çıktı.

**1. Hediye almada zorluklar/simgesel işaretleme:** Hasta, hediye kabul etmeye zorlandığı durumlarda aşırı güçlük ve kayda değer derecede kaygı yaşamaktaydı. Bu tür bir tiksindirici tepki sadece aileden ve arkadaşlardan gelen hediyeler söz konusu olduğunda değil, iş arkadaşlarından küçük minnettarlık simgeleri verildiğinde bile belirgindi. Kısacası, Öteki'nin arzusunun herhangi bir simgesini almak acı verici derecede aşırı bir deneyimdi. Çocukken bile hediye almaktan hoşlanmazdı ve sık sık doğum gününün unutulmasını sağlardı. Bu zorlukla başa çıkmak için bulduğu bir yol da bu tür hediyeleri transfer etmektir. Bu, alıcı konumundan verici konumuna geçmenin etkili bir yoluydu.

Bir vakada, büyük bir hediye almanın etkileri felaketle sonuçlandı: Uzun süredir devam eden yakın bir ilişkiyi mutsuz bir sonla nihayetlendirdi. Hediye kabul etmekle ilgili bu sorun, hastanın normal maaşının ötesinde iş yeri tarafından teklif edilen herhangi bir ücreti kabul etme konusundaki isteksizliğinde de belirgindi. Başkalarından almak yerine onlara vermeyi tercih etmesi, uzun süredir bir hayır kurumu için çalışma isteğinde de kendini gösteriyordu. Bununla bağlantılı olarak, büyük finans kuruluşlarının etik dışı iş uygulamaları olarak gördüğü şeylere karşı derin bir hoşnutsuzluk duyuyordu. Öte yandan, servet biriktirmek yerine servetin yeniden dağıtılmasında rol oynamak istiyordu. Hediyelerden kaçınma ve hayırseverlikle ilgili kaygıları çoğu zaman ciddi bir süperergosal nitelik kazanıyordu.

Benim çalışma teorim, varlığının arzulayan herhangi bir Öteki tarafından zorla kabul edilmesinden veya simgesel olarak işaretlenmesinden hoşlanmadığı yönündeydi. Aynı şekilde, mümkün olan her yerde, kendisini belirlenmiş bir simgesel role sabitleyen karşılıklı değiş tokuş ilişkilerine saplanıp kalmaktan kaçınıyordu. Hayırseverliğe olan ilgisi bu fıkre uyuyor gibi görünüyordu: Hediye almaktan kaçınması büyük ölçüde borçluluktan kaçınmakla, bir yükümlülük ilişkisine saplanıp kalmaktan kaçınmakla ilgili görünüyordu ki bu da kişinin nefret ettiği veya basitçe sürdüremeyeceğini hissettiği simgesel bir yere nasıl bağlandığını gösterir.

**2. Yakınlığa aracılık edememe (“yakınlık korkusu”):** Hastam kişisel ilişkilerini yönetmekte de büyük zorluklar yaşıyordu. Romantik ilişkiler her zaman çok yoğun hale gelirdi ve uzaklığın ve boğucu yakınlığın aşırı uçları arasında doğru mesafeyi yakalamak için mücadele ederdi. Bu hem sosyal hem de daha yakın ilişkilerde meydana geliyordu. Mutlu bir orta yol yok gibiydi, ötekilerle arasına mesafe koymak için duyduğu güçlü ihtiyaç ile ara sıra yaşadığı sınır tanımaz ve nihayetinde zarar verici yakınlık arasında bir denge yoktu. Tıpkı hediye “korkusu” yaşadığı gibi, Verhaeghe’nin (2004) “yakınlık korkusu” olarak adlandırdığı şeyi de sergiliyordu. Yakınlığı ılımlı hale getirmenin, kendisi ile Öteki arasına bir perde koymanın geçerli bir yolunu bilmiyordu.

Başarılı bir denizci ve bireysel yelkenci olan hastam, yakınlık sorununu Amerika Birleşik Devletleri’nin dört bir yanındaki yorucu ve çoğu zaman tehlikeli bir dizi yelken yarışına ve tek kişilik yelken etkinliklerine katılarak yönetti. Uzun bir süre boyunca, bu tür etkinliklere katılım hem yakın ilişkilerden hem de sosyal yükümlülüklerden tek başına bir kaçış sağladı;

neredeyse tüm zamanını bu tür etkinliklere hazırlanmak, seyahat etmek veya bunlara dahil olmak için harcadı. Bu ilişkilere aracılık etmedeki zorluk, Grigg'in (2015) melankolide nesnenin aşırı yakınlığı tanımıyla ve bu tür "ayrıştırılmamış" bir nesnenin bir tür perdelenmemiş jouissance uyguladığı yönündeki ilgili önerisiyle örtüşmektedir.

**3. Anonimlik ve ortadan kaybolma arzusu:** Hastam sık sık köklerinden kopma, sosyal ve profesyonel bağlarını koparma, bir işten veya ikamet adresinden diğerine taşınma ihtiyacı duyuyordu. Periyodik olarak e-posta hesaplarını ve cep telefonu numaralarını kapatıyor, mümkün olduğunca az kişiyle paylaştığı yeni iletişim bilgileriyle yeniden başlangıç yapıyordu. Herhangi bir pozisyonda çok uzun süre kalmak kaygı yaratıyordu; uzun süreli tanınırlık onun için neredeyse dayanılmazdı. Zamanı geldiğinde hayal kırıklığına uğratacağından emin olduğu insanlarla kurduğu sosyal ilişkilerin ağırlığını şiddetli bir şekilde hissediyordu. Varoluşunu değersiz, hiçbir şeyi hak etmeyen, –ve burada daha açık bir şekilde melankolinin alanına giriyoruz– suçlanmayı hak eden bir suçluluk kaynağı olarak deneyimliyordu. Olumsuz öz-değerlendirmeleri, Freud'un melankolik hastanın "egosunu [...] değersiz [...] ahlaki açıdan kınanacak biri olarak tanımladığı, kendini kınamakla dolup taşıdığı, kendine karşı hakaretler yağdırdığı ve dışlama ve cezalandırma uyguladığı" (Freud, 1917, s. 313) tanımını çağrıştırmıştır.

Başkalarının onun değersizliğini yakında keşfedeceğine dair bu kesinlik, belki de bu yüzden anonim olma, her türlü simgesel kayıt biçimini (kalıcı roller, pozisyonlar, ilişkiler vs.) atlama arzusunu sık sık dile getiriyordu. Daha yorucu yelken etkinliklerinden bahsederken sık sık yaşadığı hayal, kaybolma veya yok olma, "gözden kaybolma", ortadan yok olma ve asla



bulunamama hayaliydi. Ebeveynleri ve geniş ailesiyle tüm ilişkilerini yıllar önce koparmıştı ve babasına karşı koşulsuz bir nefret besliyordu.

**4. Alacakaranlık bir dünyada yaşamak:** Hastanın günlük düşünceleri intiharına dair imgelerle noktalanıyordu. Bunun en etkili şekilde nasıl başarılabileceğine dair zengin bir şekilde geliştirilmiş ve iyi biçimde irdelenmiş bir dizi fikri vardı. Ek olarak, sık sık “alacakaranlık sahneleri” olarak düşündüğüm, kendisinin veya başkalarının yaşayan ve ölü dünyalar arasında asılı kaldığı senaryoları tarif ediyordu. Bunlar genellikle insanların ölümlerinin eşğinde durdukları ya da çoktan başka bir dünyaya geçmiş olanlarla çevrili oldukları senaryolardı. Bu imgeler onun gündelik deneyiminden bir şeyler aktarıyordu. Yaşayanların dünyasıyla bağdaşmayan ve etrafındakilere açıklaması neredeyse imkânsız olan bir durum olan ölümle meşgul bir haldeydi. Sosyal yaşamdan uzak durma ve aynı zamanda da durmaksızın gerçek intiharı düşünme durumu –Lacan’ın (1992) unutulmaz ifadesiyle iki ölüm arasında olma hali– nihayetinde hayatı onun için katlanılabilir kılan şeydi. Leader’ın (2008) melankoliklerin varoluşunu bir yandan “sosyal varlığın ‘gerçek olmayan’ dünyası” (s. 182) ile diğer yandan “mutlak yalnızlık” (s. 174) olan “gerçek” varoluşları arasında bölünmüş olarak tanımlaması burada özellikle dokunaklıdır. Aynı şey Verhaeghe’nin (2004) melankolide “özne boştur, hiçbir şeye sahip değildir... yaşayan ölülerin bir üyesidir... [kim] dünyanın tüm suçunu omuzlarına alır” (s. 455) yorumu için de geçerlidir.

Hastanın alacakaranlık sahnelerinin ve bununla bağlantılı intihar hayallerinin yakın bir risk göstergesi olmadığını anlamam biraz zaman aldı. Bunun yerine teselli edici bir işlev görüyorlardı; varoluşunun acı verici durumu bu tür hayallerle daha da

kötüleşmek yerine yatıştırılıyordu. Melankolisi basitçe intihar dürtüsüyle ilgili değildi; (imgesel ve simgesel) ölümün varlığının yaşamasını sağladığı daha karmaşık bir müzakereydi. Melankolik halinin belki de en çarpıcı örneği, yalnızca ölmek değil, hayatının bir şekilde geriye dönük olarak silinmesini, öyle ki hiç yaşamamış olmayı istemesiydi. Bu tamamen silinme arzusu, intiharı düşünürken karşılaştığı bir engelde açıkça görülmüyordu. Kaçınılmaz olarak birilerinin keşfedeceği ve hem yaşamış olduğu gerçeğine hem de onu bir şekilde tanımlamış olan ilişkilere dikkat çekecek bazı kalıntılar –bedeni, intihar eyleminin izleri – olacağı gibi rahatsız edici bir düşünceye sahipti.<sup>1</sup> Elbette bu, tam anlamıyla iz bırakmadan, simgesel varlığının gerçeğini onaylamadan, umutsuzca silmek istediği tarihsel, toplumsal ve ailevi ilişkileri yeniden canlandırmadan ortadan kaybolma isteğinin tam tersiydi.

### Simgesel'deki rahatsızlıklar

Bu vaka materyaline Lacancı bir bakış açısı getirecek olursak, özellikle iki özellik vurgulanmaya değerdir. İlk olarak –Grigg'i (2015) takip ederek– melankoliye sadece, hatta esas olarak, bir zamanlar sevilen şimdi ise kaybedilen bir nesnenin sorunu olarak yaklaşamaz. Melankoli, simgesel olarak işaretlenmiş, kesin olarak konumlandırılmış bir zorluk olarak da kavramsallaştırılabilir. Bu durum, melankolik deneyimler dayanılmaz ve klostrofobik olduğu için aile/sosyal ilişkilerde belirgin olabilir. Aynı şekilde, özneyi bir dizi yükümlülük içinde konumlandıran hediye ya da Öteki'nin arzusunun herhangi bir simgesini alma konusundaki isteksizlikte de görülebilir. Dolayısıyla bu zorluk, Öteki ile ilişkilerin ya aşırı yakınlığa sürüklendiği ya da tamamen koptuğu yakınlığa aracılık etme ("yakınlık korkusu") sorununun diğer

yüzüdür. Bir şekilde aşırı olan Öteki'ne en uygun mesafe sorusu, elbette Grigg'in nesne *a*'nın "fazlalığı" tanımıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda nesne *a*, travmatik çekirdek, Grigg'in unutulmaz bir şekilde başvurduğu yüzün altındaki kafatası gibi, melankolik özne üzerinde travmatik etkisini uygulamak için Öteki'nin içinden parlayan "Gerçek'in küçük parçası"dır.

Dolayısıyla, Grigg, sonraki Lacan okumasını takip ederek, nesne *a*'nın aşırı yakınlığını vurgularken, ben simgesel bir rolün tahsis edilmesindeki zorlukları, işaretleme krizi olarak adlandırabileceğimiz şeyi vurguladım. Elbette Lacancı bir perspektiften bakıldığında, vurgulanması gereken başka bir nokta da bunların *aynı paranın iki yüzü* olduğudur. Öteki'nin arzusuna göre istikrarlı bir pozisyon almadaki güçlükler, aynı anda hem simgeselde bir yer bulma sorunudur hem de Öteki'ndeki *a* nesnesinden yayılan zarar verici jouissance'ı düzenlemedeki başarısızlıktır. Başka bir deyişle, sorun sadece Öteki ile kurulan simgesel ilişki değildir. Aynı zamanda Öteki'nin içinde olanla ilgili bir kriz ("onların içinde onlardan daha fazla olan"), Öteki'nin içindeki *a* nesnesinin çok yakın olmasıyla ilgili ikilem de söz konusudur.<sup>2</sup> Ve tam da melankolik özne kendisini ondan korumak için gerekli olan simgesel dolayım araçlarından yoksun olduğu için nesne çok yaklaşmıştır.

### Yaşamın ötesindeki yaşam

Yukarıdaki vaka özetinin ilk bölümlerinde açıkça mevcut olmasa da, ölüm dürtüsü tartışılan temaların sonuncusunda yeterince açık bir şekilde kanıtlanmaktadır. Hastanın her hafta katıldığı ekstrem denizcilik riskleri ve meydan okumaları onu "haz ilkesinin ötesine" götürmüş, sıradan bir referans açısından

sağlıklı ya da eğlenceli olarak kabul edilebilecek şeylerin çok ötesine taşımıştır. Yine de burada Lacan için ölüm dürtüsünün gerçek bir ölme isteğinden ziyade, yaşamı aşan bir yaşam türünde belirgin olduğuna işaret eden açıklayıcı bir ifade eklemeliyiz. Ölüm dürtüsü, bu yaklaşımı takiben, uyum sağlama ve kendini korumanın biyolojik zorunluluklarını geçersiz kılan doğal olmayan (“ölümsüz”) libidinal canlılık (jouissance) biçimlerinde, artı canlılık faaliyetlerinde belirgindir. Bu nedenle Lacan ölüm dürtüsünün “içgüdünün bir sapkınlığı değil, yaşamın umutsuz bir olumlaması” olduğunda ısrar eder (1992, s. 263). Žižek’in belirttiği gibi:

Freudcu ölüm dürtüsünün kendini yok etme arzusuyla hiçbir ilgisi yoktur [...] aksine, ölmenin tam tersidir –”ölümsüz” ebedi yaşamın kendisine verilen bir isimdir [...] Freudcu “ölüm dürtüsü”nün paradoksu, Freud’un bunun tam tersini, ölüm-süzlüğün psikanalizde ortaya çıkış biçimini, tekinsiz bir yaşam fazlalığını, yaşam ve ölümün (biyolojik) döngüsünün ötesinde devam eden “ölümsüz” bir dürtüyü adlandırmasıdır [...] Psikanalizin nihai dersi, insan yaşamının asla “sadece yaşam” olmadığıdır: İnsanlar salt canlı değildir, yaşamdan fazlasıyla zevk almaya yönelik tuhaf bir dürtünün esiri olmuşlardır, olağan akışı bozan bir fazlalığa tutkuyla bağlanmışlardır. (Žižek, 2006, s. 61)

Burada Žižek’ten biraz farklı düşünebiliriz, çünkü ölüm dürtüsüne –mevcut durumda olduğu gibi– tek ya da en belirgin özelliği bu olmasa bile, kendini yok etme arzusuyla işaret edilebilir. Bununla birlikte, Žižek’in sözleri, melankolinin şiddetli ve/veya kapsayıcı bir depresyon ve içe kapanma biçimi olarak anlaşılması gerektiği varsayımını altüst ettiği için öğretici olmaya devam etmektedir. Ölüm dürtüsü şüphesiz “kutsal olmayan” uyarılma anlarında, jouissance uyandıran yükselişlerde,

ihlal edici ya da aşırı olanın libidinal hazlarında da ortaya çıkar. Bu tür anlarda, tam anlamıyla hayatta olma deneyimi, daha tipik olarak ölümle ilişkilendirilen yaşamın sınırlarını veya aşırılıklarını kucaklamak için bir daire çizer.

### Into the Wild

Christopher McCandless Washington DC'nin üst-orta sınıf bir banliyösünde büyüdü ve 1990 yılında Emory Üniversitesi'nden onur derecesiyle mezun oldu. McCandless mezun olduktan sonra biriktirdiği tüm parayı (24.000,00 \$) hayır kurumlarına bağışladı, arabasını ve eşyalarının çoğunu geride bıraktı, soyadını reddetti (bu konuya daha sonra değineceğiz) ve kendi başına yaşamaya başladı. Bir gezginin hayatını benimseyerek Amerika Birleşik Devletleri'nin dört bir yanına seyahat etti, orada burada işler buldu ve kimseye bağlı olmayan özgür bir ruh olarak, yalnız varlığını sürdürdü. Cesedi Alaska'da yürüyüşçüler tarafından bulunana kadar nerede olabileceğine dair hiçbir fikirleri olmayan ailesi tarafından izi sürülemedi ya da kendisine ulaşamadı.

McCandless'in Alaska kırsalındaki ölümü –açlık çektiği sırada zararlı bir bitkiyi yenilebilir sanarak yemesi ve bunun sonucunda ölmesi– kamuoyunun ilgisini çekmiştir. McCandless'in hikayesine kısa bir bakış, yukarıda tartışılan vakayla çarpıcı benzerlikler taşıyan bir dizi bileşenin altını çizmemizi sağlayacaktır. Buradaki amacım ne McCandless'i "patolojikleştirmek" ne de bir tür geriye dönük teşhis koymaktır. McCandless'i sadece mevcut literatür aracılığıyla tanıdığım göz önünde bulundurulduğunda, bu yönde bir girişimde bulunmak pek de akıllı olmayacaktır. Bununla birlikte, bu vakalar arasında birkaç

olağanüstü paralellik var gibi görünmektedir ve bunları araştırmak melankoliye özgü bir dizi klinik motifi kavramamıza yardımcı olabilir. Burada klinik teşhisle ilgili bir nokta vurgulanmalıdır. Biyografik bir anlatının tanısai bir yapıyı gösteren semptomatik özellikler içerebilmesi, söz konusu bireye mutlaka bu şekilde tanı konulması gerektiği anlamına gelmez. Görünürdeki semptomlar ile tanısai yapı arasındaki bu uçurum, McCandless'in hikayesinin detaylarını değerlendirirken akılda tutulmalıdır ki bu hikâye bize melankolinin klinik bir örneğinden ziyade edebi bir referans noktası olarak hizmet etmektedir.

Vaka özetimde, birlikte çalıştığım melankolik hastanın hediye kabul ettiği durumlarda son derece rahatsız olduğunu; bu tür hediyeleri başkalarına vermeyi tercih ettiğini; servet biriktirmekten ziyade hayırseverliğin onun için önemli olduğunu belirttim. Ayrıca simgesel olarak işaretlenmekten hoşlanmadığını; mevcut sosyal ve mesleki bağları çok samimi hale geldiğinde ya da kendisini belirli bir simgesel kimliğe bağlamakla tehdit ettiğinde sık sık kopardığını; ve anonim kalmayı, iz bırakmadan ortadan kaybolmayı arzuladığını da not ettim. Tüm bu temalar Krakauer'in McCandless'ı tasvir edişinde farklı şekillerde ortaya çıkıyor.

*Into the Wild*'in acıklı yanının önemli bir kısmı, McCandless'in kendisini hem ailesinden hem de kendisinden beklenen değerlerden ve simgesel rollerden koparmaya, bunun yerine tamamen farklı ve daha yalnız bir yaşam kurmaya ne derece istekli olduğuyla ilgilidir. Bununla birlikte, günlük sosyal normlardan, rollerden ve yükümlülüklerden kaçınması, vahşi doğa maceralarına atılmadan bir süre önce başlamıştı. Washington DC'deki ilk yıllarında McCandless'in şehrin yoksulluk çeken bölgelerini aradığını, yoksul insanlarla ve seks işçileriyle sohbet ettiğini,

bazen onlara yemek ısmarlamayı teklif ettiğini biliyoruz. Zenginliği yozlaştırıcı, ahlaki bir erdemsizlik olarak gördüğünü de biliyoruz; giderek şehrin gettolarında tanıştığı yoksul insanların yaşam koşullarından çok da uzak olmayan, feragat ve kıtlığa dayalı tutumlu bir yaşam tarzına yöneldi. Çileci, öz disiplinli, kanaatkâr bir yaşamın örneği olan Rus romancı Tolstoy, McCandless'in öykünmeye çalıştığı bir tür rol modeli oldu.

Sean Penn'in (2007) *Into the Wild* film versiyonunda önemli bir dönüm noktası –Carine McCandless'in olayları anlattığı kitabında da (2014) benzer şekilde vurgulanan bir an– kardeşinin, ailesinin kendisine mezuniyet hediyesi olarak vermek istediği yeni bir arabayı şiddetle reddetmesiyle ilgilidir. Krakauer'in (1996) anlatımına göre, bu ret –ailesinin eğitim masraflarını karşılama teklifini de içeriyordu– gelecekte onlardan herhangi bir hediye kabul etmeme niyetiyle bağlantılı ahlaki bir ilke halini aldı. McCandless anne ve babasını gafil avlamayı, onların düşünce tarzına yaklaştığını varsaydıktan sonra kesin bir kopuş yapmayı –aslında onlardan “boşanmayı”– planlamıştı. Onları hayatından çıkarmaya karar vermişti. İlginçtir ki hem Christopher McCandless'in hikayesinde hem de yukarıda tartışılan vakada istenmeyen bir hediye –ki bu aynı zamanda elbette istenmeyen bir yakınlık, istenmeyen bir borç, Öteki'nin “fazlalığı”– bir kopuş noktası olarak öne çıkmaktadır. Açıkçası, hastam gibi McCandless da kendisini belirlenmiş bir role (ebeveynlerinin oğlu) hapsedecek bir hediye alıcısı olmaya karşı şiddetli bir tepki göstermiştir.

Christopher McCandless'in simgesel işaretleme biçimlerinden rahatsız olduğu ya da bu biçimlerden kaçınmak için elinden geleni yaptığı birkaç olaydan daha bahsedilebilir. McCandless'in seyahatlerine başladığında benimsediği yeni isim buna bir

örnektir: Alexander Supertramp. Düşünüldüğünde, bu yeni bir isimden çok, bir isimden kaçınmaktı. Bunu iki nedenden ötürü belirtiyorum: Birincisi, “Supertramp” bir isimden çok bir tanımlama gibi görünüyor –McCandless ne de olsa, “süper” (genç, maceracı) türden de olsa, yoksul bir gezginin hayatını benimsemişti. İkincisi, McCandless bu özel takma adı alarak, Amerikan popüler ve edebi kültüründen oldukça aşınmış bir göstereni kendi adıyla değiştiriyordu. (“Supertramp” ünlü bir rock grubunun adıdır ve –belki de McCandless için daha da önemlisi– WH Davies’in (1908) kitabının başlığında yer almaktadır: *The Autobiography of a Supertramp*<sup>3</sup>). İlginç bir şekilde, Krakauer’in *Into the Wild*’da ele aldığı bir başka genç adam olan kaşif Everett Ruess’in durumunda da benzer bir jest göze çarpmaktadır; Krakauer’e göre Ruess, McCandless ile benzer eğilimler sergilemektedir. Ruess, Amerikan vahşi doğasında toplumdan kaçmaya çalışmış ve sonuçta ölmüştür. Jules Verne’in *Denizler Altında Yirmi Bin Fersah* adlı eserindeki deniz kaptanının adı olan Nemo ismini benimsemişti. Nemo elbette “hiç kimse” anlamına da gelir ve bu nedenle “Supert-ramp” ile aynı işlevi görür: bir isim olarak değil, anonimlikte bir tür sığınak olarak.

Yukarıdaki vaka çalışmasının ikinci ana teması –hastanın yakın ilişkilerini yönetmekte zorlanması ve bunlar tarafından boğulmuş hissetmesi– McCandless hakkında bildiklerimizle hemen uyuşmuyor gibi görünebilir. McCandless, *Into the Wild*’ın hem kitap hem de film versiyonlarında tasvir edildiği gibi, kısa ömürlü de olsa birkaç önemli ilişki kurmuştur. McCandless’in cana yakın ve sıcak olabileceğine, tanıştığı pek çok insanın ona ilgi duyduğuna dair çok az şüphe var gibi görünüyor. Başkalarına karşı cömert ve duyarlı olduğu



da şüphe götürmez. Ancak, McCandless'la devam eden yakın bir ilişki kurma ihtimali tamamen farklı bir öneriyi temsil ediyordu. Krakauer'ın (1996) açıklamalarını yakından takip eden, Penn'in (2006) filmindeki hoş bir ayrıntı, McCandless'in görünürdeki sosyalliğini bir perspektife oturtmaya yardımcı oluyor. Ailesini trajik koşullar altında kaybetmiş, üzgün ve yaşlı bir adam olan Ron Franz'ın McCandless'la nasıl arkadaş olduğunu ve daha sonra onu resmen evlat edinip edinemeyeceğini sorduğunu görüyoruz. McCandless'in samimi bir simgesel bağ kurmaya zorlandığında yaşadığı tiksindirici tepkiye ("yakınlık korkusu") ilişkin hipotezim doğruysa, böyle bir teklif Franz'ın haberi olmadan McCandless'ı uzaklaştırmanın garantili bir yoluydu. Krakauer'ın sezgilerine göre McCandless bu talepten rahatsız olmuş ve Alaska macerasından sonra bunu tekrar düşüneneğine söz vererek soruyu geçiştirmiştir. Ardından, kişisel ilişkilerin yükünden ve buna bağlı yakınlık sorunlarından ve çeşitli taahhütlerden kurtulduğu için rahatlayan McCandless yollara düşer.

Burada bir dizi tema bir araya geliyor: öznelar arası bir ilişki içinde kalıcı bir konum alamama; anonimlik ve ortadan kaybolma biçimleri aracılığıyla toplumdan kaçma ve simgesel borçları ve yükümlölükleri başından savma ihtiyacı; ve nesnenin aşırı yakınlığı, yani dolayım lamanın imkansız olduğu yakınlıkların aşırı yoğunluğu. Tüm bu hususların simgesel bir konum üstlenmenin zorlukları olarak anlaşılabil eceğini eklememe gerek yok. Lacancı içgörü, tam da bu tür zorlukların melankolik yapının olası göstergeleri olarak kabul edilebileceği yönündedir.

McCandless'ın hikayesine, anlamsız bir hayattan kaçan yalnız bir ruhun romantik terimleriyle yaklaşmak yerine,

farklı bir anlatı üzerinde düşünmek için biraz soluklanabiliriz. Belki de hastam için olduğu gibi McCandless da gündelik varoluşun simgesel ve sosyal kısıtlamalarını katlanılmaz, başa çıkılması umutsuzca zor bulmuş olabilir. Carine McCandless (2014), bencilce ya da sorumsuzca bir eylemden ziyade, vahşi doğaya doğru yürümenin belki de kardeşinin yapabileceği en akli başında şey olduğunu ısrarla vurguladığında bunu ima ediyor. McCandless'in 3 Şubat 1991'de günlüğüne düştüğü bir not, geliştirmekte olduğum bakış açısını daha da destekliyor gibi görünüyor. Üçüncü şahıs ağzından yazan McCandless şunları kaydetmiştir Alex [Supertramp] bir iş bulmak için Los Angeles'a gitmişti, ancak toplum içinde son derece rahatsız olmuştu ve bu nedenle derhal yollara dönmesi gerekiyordu (bkz. Krakauer, 1996, s. 37).<sup>4</sup>

McCandless'in simgesel işaretlemekten kaçındığı yönündeki savımı ilk bakışta çürütüyor gibi görünebilecek bir örneği de göz önünde bulundurmalıyız. Aklımda McCandless'in Güney Dakota'da birlikte çalıştığı özel bir tarım ekibini yöneten arkadaşı ve eski işvereni Wayne Westerberg'e bir hediye verdiği bir örnek var. McCandless, Westerberg'e elinde kalan birkaç eşyadan birini, Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'inin çok sevdiği 1942 baskısını verdi. McCandless kitabın baş sayfasına yazdığı bir yazıda, kitabın Ekim 1990'da Alexander'dan Westerberg'e verildiğini belirtmiştir. Her ne kadar McCandless için eşyalarını vermek hediye almaktan daha az sorun teşkil etse de, bu yine de benim argümanımla çelişiyor gibi görünüyor. Sonuçta, bu örnekte McCandless simgesel bir işlemi oldukça vurgulu bir şekilde işaretlemektedir. Öte yandan, belki de bu, işlemin aşırı açık bir şekilde işaretlenmesi, başlı başına bir ipucudur. Bu açıkça kendiliğinden verilen bir hediye değildir; daha ziyade yarı-yasal

bir takas sürecini andırmaktadır. Sanki McCandless'a göre hediye verme mübadelesi doğasında bir risk ya da kırılganlık barındırıyor ve bu nedenle sürecin resmileştirilmesi, simgesel transferin yasal bir sözleşme gibi koruyucu bir şekilde kaydedilmesi gerekiyor. Başka bir deyişle, eğer kişi simgesele sağlam bir şekilde dayanıyorsa, bu tür işlemler ağır bir anlam ya da yönetilemez bir duygusallık yükü taşımayan sıradan olgulardır. Bunun aksine, kişinin simgesel konumu zayıfsa veya bir şekilde engellenmişse, o zaman kişinin simgesel işlemi kesin bir şekilde yeniden ifade etmek istemesi mantıklıdır, böylece jesti sabitlemek ve stabilize etmek, böylece açıkça tanımlanmış bir dizi terime kilitlemek isteyebilir.

Yukarıdaki vaka özetinde ön plana çıkardığım temalardan sonuncusu –ölüm özlemi– kuşkusuz McCandless ile ilgili yayınlanmış materyalde belirgin değildir. Elbette bu, iki vakanın en keskin şekilde ayrıştığı nokta olabilir.<sup>5</sup> Ve bu noktayı açıklığa kavuşturmak gerekirse, McCandless'ın gezilerinde açık ya da örtük bir intihar eğilimi olduğunu varsaymak için hiçbir neden görmüyorum. Bununla birlikte, Krakauer'ın McCandless'in hikayesine yaptığı kişisel yatırımın, kendisinin ve McCandless'e benzer ruhlar olarak yazdığı diğer birkaç kişinin, aldıkları ölümcül risklerin tamamen farkında oldukları kendi dağcılık deneyimlerinden kaynaklandığını belirtmek ilginçtir. McCandless'ın yolda arkadaş olduğu insanlarla (örneğin Jan Burres ve Wayne Westerberg) son yazışmalarında, bunun sadece “vahşi doğaya” çıkmadan önceki son görüşmesi olacağını vurgulaması ilgi çekicidir.

Elbette bu ifadenin (“vahşi doğaya”) McCandless için ne anlama geldiğini ya da bu gösterenin onun için –bilinçli ya da bilinçdışı– ne gibi daha geniş çağrışımlar yapmış olabileceğini

bilemeyiz. Yine de McCandless'in günlüklerinde geride bıraktığı bazı notları okurken, yola geri dönmenin bir hafiflik, neşe, hayatı dolu dolu yaşayabilmenin verdiği coşku deneyimi olduğuna dair çok az şüphe var. Gerçekten de, ham varoluşa ve filtrelenmemiş deneyime yaptığı atıflar (bkz. Krakauer, 1996, s. 22-23), Lacancı ölüm dürtüsünü kendini yok etme olarak değil, daha ziyade artı canlılık, libidinal zevk, “yaşamın umutsuzca olumlanması” (Lacan, 1992, s. 263) olarak nitelendirmemizi akla getiriyor. Bunlar Žižek'in ölüm dürtüsünü “yaşamın ötesinde devam eden [...] yaşam fazlası” olarak tanımlamasıyla örtüşmektedir. (Žižek, 2006, s. 61).

Belki de McCandless için “vahşi doğaya” çıkmanın ne anlama geldiğine dair en yakın tahmin, cesedinin bulunduğu terk edilmiş otobüsün içinde bulunan bir kontrplak parçasına yazdığı üçüncü şahıs beyanıdır. Bu mesajda kendisinden, medeniyetin zehirleyici sınırlarından kaçan ve kendisi için belirlediği ruhani devrimi başarak zaferle vahşi doğada kaybolan bir gezgin olarak bahsediyordu (Krakauer, 1996, 163). Bazı öznelerin, ölüm dürtüsünün “ölümsüz” canlılığıyla bir kez sarmalandıktan sonra, simgeselin sınırlarından kaçmaya nasıl itildiklerine dair aşağıdaki açıklamanın ışığında, bu tür bir açıklama üzerinde düşünmeye değer:

Ölüm dürtüsü [...] gerçek ölümü değil, simgesel düzen içindeki ölümü tanımlar. Simgesel düzeni reddettikten sonra [...] özne varlığını sürdürür [...] Bu varoluş biçimi yıkıma biçim verir – biçim içinde ölüm. Böylece simgesel evreni reddettikten sonra hayata geri dönen özneler yeniden dünyaya gelirler; artık simgesel düzenin bir parçası olan özneler değildir [...] Özne simgesel düzen tarafından reddedilmekten, simgesel düzen içinde sunulan hazzı reddetmekten zevk alır [...] Ancak özne simgesel

düzenden tamamen kaçmaz [...] ama ölümsüz bir devam etme dürtüsünü tatmin etmek için onu yeniden yaratır [... Ölüm dürtüsü devam etme saplantısıdır, ölümün kendisi değildir [...] ölüm dürtüsü [...] yaşamın sona ermesi değil, devam etmesidir. (Dawkins, 2015)

Bu, hem hastamın hem de Christopher McCandless'in farklı şekillerde de olsa deneyimlemiş gördükleri simgesel işaretleme ile mücadeleyi aydınlatmaya yardımcı olacak bir dizi fikir içeren zengin bir pasajdır. Öncelikle, buradaki ölüm dürtüsü yaşamın sınırlarına karşı değildir, simgesel düzenin *limit koyucu sınırlarına* (toplumsal simgesel roller, geçişler, değiş tokuşlar, kimlikler, vs.) karşıdır. McCandless'in durumunda, "vahşi doğaya çıkmanın" tam da bunu, simgesel düzenin verili bir toplumsal biçiminden kaçma ya da ona karşı çıkma girişimini ifade ettiği ikna edici bir şekilde iddia edilebilir. İkinci olarak, simgesele meydan okumak, Dawkins'e (2015) göre, bu tür meydan okuyan öznelere "hayata geri dönmesi" ve yeniden yaratılması anlamında "yıkıma biçim" verir; yeni zevk alma biçimlerini ve ölümsüz bir devam etme dürtüsünü mümkün kılar. Son niteleme çok önemlidir: Ölüm dürtüsü –ve bu hem hastamın tehlikeli yelken seferleri hem de McCandless'in Alaska macerası için geçerlidir– yaşamın sona ermesi değil, pratikliğin, sosyal normların ve günlük konfor ve beklentilerin sınırlarının ötesinde ısrar etmesidir. McCandless'in ruhani bir devrimi tamamlama, yüce bir özgürlük durumuna ulaşma, uygarlığın yozlaştırıcı etkisine asla geri dönmeme arayışı (bkz. Krakauer, 1996, s. 163), ölüm dürtüsünün bu tür terimlerle anlaşılan bir yorumuna açık bir ifade kazandırır.

Lacancı ölüm dürtüsü kavramına ilişkin bir başka önemli niteleme sunan Žižek'e bir kez daha dönmeme izin verin:

[Ölüm dürtüsünün yok etmeye çalıştığı şey [...] biyolojik üretim ve yozlaşma döngüsü değil, daha ziyade simgesel düzendir, toplumsal mübadeleyi düzenleyen ve borçları, ödülleri, yükümlülükleri sürdüren simgesel anlaşmanın düzenidir. Dolayısıyla ölüm dürtüsü, [...] simgesel yükümlülüklerin, ödüllerin, sözleşmelerin, borçların toplumsal yaşamı ile bu simgesel yükümlülükler ağını çözme tehdidinde bulunan ölümsüz, yok edilemez bir tutku olan “karanlık” karşıtı arasındaki zıtlığın arka planında düşünülmelidir. (Žižek, 1999, s. 190)

Bu durum, ölüm dürtüsü ve melankoliyi aynı şekilde düşünme biçimimize bir meydan okuma, aslında potansiyel olarak bir düzeltme getirmektedir. Gördüğümüz gibi, ölüm dürtüsünün bir tür intihar dürtüsü, fiziksel ölüme duyulan gerçek bir özlem olarak görülmesi gerekmez (elbette bu tür özellikler melankolik öznelerde klinik olarak mevcut olabilir). Buna karşın, burada yok oluşu farklı bir anahtarla, yalnızca yaşamı değil, simgesel iz düzeyini de hedef alacak şekilde okumamız gerekir. O halde Lacancı klinisyen ilginç bir şekilde bir tür üst düzey ölüme, yok etme arzusuna (aslında dürtüsüne) ya da daha az dramatik bir şekilde simgesel anlaşmanın kısıtlamalarından kaçmaya, “simgesel yükümlülüklerin, ödüllerin, sözleşmelerin, borçların toplumsal yaşamından” (Žižek, 1999, s. 190) ayrılmaya dikkat göstermelidir. Elbette, bu tür olgular kendi başlarına herhangi bir teşhisi garanti etmezler –kaldı ki Lacancı tanılar bir vakanın semptomatik özelliklerinden ziyade yapısal özelliklerine dayanır– ancak yine de ölüm dürtüsünün ve aslında potansiyel olarak, yukarıda önerdiğim gibi, melankolinin varlığına dair bir gösterge sağlarlar.<sup>6</sup>

Bu ölüm dürtüsü tartışması ve melankolinin sıklıkla örneklediği yaşam içinde ölüm türü ile ilgili olarak, çok önemli bir

linik zorunluluğa dikkat çekebiliriz. Bu, melankolik kişinin, özneler arası ilişkilerin gündelik dolaysızlığını olumsuzluktaki bir varoluştan ayıran çizginin altına sürükleyen bir özdeşleşme varsayarak, bir anlamda “zaten ölü” olduğu fikrini ciddiye almaktır. Bu klinik zorluk, Leader’ın (2008) yas ve melankoliyi karşılaştırmasıyla faydalı bir şekilde çerçevelenen kavramsal bir görevle bağlantılıdır. Yas, olumlu bir terimin inkârını, yani kaybın tanınmasını sağlama sürecini içerirken, melankoli “olumsuz bir terimin olumlanmasını içerir... melankoliğin bağlılığından vazgeçemediği, her zaman var olan bir boşluk” (2008, s. 199). Ya da bunu Freud’un (1917) sözleriyle ifade etmek gerekirse: “Melankoli kompleksi açık bir yara gibi davranır ve katetik enerjileri kendine çeker” (s. 253). O halde melankolik özne için çıkmazın yalnızca yaşamda ölümle yüzleşmek değil, yaşamla “zaten ölü” olma konumundan yüzleşmek olduğunu söyleyebiliriz. Melankolik bir hastanın, yabancılaşma deneyimleri, duygusal bağların kopması, alacakaranlık fantazileri ya da gündelik sosyalliğin simgesel alanından çıkma girişimleri yoluyla “ölü” olma halinin çoklu varyantlarını formüle etmesine izin vermek, yaşamalarını sağlayan şey olabilir. Bu nedenle intihara meyilli melankoliklerle ilgili klinik amaçlardan biri basitçe şöyle ifade edilebilir: hayatlarına son vermek zorunda kalmadan ölü olmanın yollarını bulmalarına izin vermek.

### Bir (a)sosyallik biçimi olarak melankoli?

İlginç bir şekilde, Krakauer’in (1996) *Into the Wild* adlı kitabı McCandless vakasını hassas bir şekilde anlatması nedeniyle ün kazanmış olsa da, vahşi doğaya atılarak toplumdan kaçmaya çalışan genç Amerikalı kaşiflerin daha geniş tarihsel olgularıyla da ilgilenmektedir. Başka bir deyişle, McCandless’in hikayesi

sadece klinik ya da psikanalitik olarak değil, aynı zamanda sosyolojik olarak da okunabilir. Krakauer, *outsider* statüsünü ilkel bir sosyal bağa yaklaşan bir şeye dönüştürmeyi başaran bazı topluluklara dikkatimizi çekiyor. Kitabındaki en çarpıcı örnek (filmde de unutulmaz bir şekilde tasvir edilmiştir) basitçe “the Slabs” olarak adlandırılan bir yerdir. Terk edilmiş bir donanma hava üssünün bulunduğu yer olan Slabs, esasen çölün etrafına dağılmış bir dizi dar beton bölgeden oluşmakta ve ana akım toplumdan kaçmak ve mümkün olduğunca az toplumsal ve finansal taleple yaşamak isteyen gezginlerin geniş bir kesimine mevsimsel olarak ev sahipliği yapmaktadır. Krakauer, Slab’ların McCandless’in orta sınıf beklentileri, rolleri ve sosyal geleneklerinden oluşan büyük Öteki’den (simgesel, toplumsal alan) kopma dürtüsünü topluluk düzeyinde yansıttığı görüşündedir.

McCandless’in somutlaştırdığı kendini soyutlama örneği bu nedenle hem hiper-konektivite kültürünün hem de ağa bağlı varoluşun zorbalığından bir kopuş eyleminin semptomatik hali olarak okunabilir.<sup>7</sup> Böylece, bu tür toplulukların hakim toplumsal normlardan melankolik bir kopuşun mekanları haline gelip gelmediği gibi ilgi çekici bir soruyla karşı karşıya kalıyoruz. Bu soru, kendi başına daha fazla ve daha gelişmiş bir değerlendirmeyi hak etmektedir.

Şimdi, izole yaşama yönelik daha geniş bir sosyolojik zorunluluğa bir örnek daha ekleyeyim: Mart 2016 tarihli bir CNN haberinde Montana kırsalında yaşayan ve avcıların bıraktığı bizon leşlerinden et toplayarak geçimlerini sağlayan bir grup insan anlatılıyordu. “Toplayıcılar” olarak adlandırılan topluluk, büyük ölçüde “daha doğal bir varoluşun peşinden gitmek için kentsel yaşam tarzlarını geride bırakan” insanlardan oluşuyor (Neild, 2016). “Toplayıcılar” “farklı geçmişlerden ve yerlerden



gelen, bazı durumlarda kasaplık becerileri edinmiş, işlerini bırakmış ve vahşi doğaya yerleşmiş insanlardan oluşan geçici bir topluluktur” (Neild, 2016). Neild’in raporu, McCandless vakasıyla ilginç bir yankı uyandırarak, “toplayıcıların” birçoğunun kendilerini içinde büyüdükleri hayattan uzaklaştırmak için takma isimler aldıklarını belirtiyor. Melankolik öznelğin karakteristiği olarak gördüğümüz şeyle toplumsal düzeyde ilgi çekici bir dizi paralellik vardır. Bu, melankolinin ilkel bir toplumsal bağ oluşturmaının görünüşte asosyal bir aracı olduğu paradoksal fikri, gelecekteki muhtemel sosyolojik ve/veya psikososyal araştırmalar için ilginç bir alana işaret etmektedir.

### Kayıp bir nesne midir en nihayetinde?

Son bir hususu da eklememe izin verin. Hem McCandless’in hem de hastamın ebeveynlerine ve özellikle de babalarına karşı yoğun bir düşmanlık beslemeleri belki de önemsiz değildir. Yukarıda tartışılan her iki vakada da böylesi bir nefret ilişkisinin –kesinlikle içselleştirilmiş bir (süperego) saldırganlık ilişkisinin temeli– belirgin olması bazı okuyucuların gözünden kaçmayacaktır. Böyle nefret edilen bir nesne, bu iki vakada da görülen melankolik dinamiklerin Freudcu bir okumasında şüphesiz kilit bir unsur olarak öne çıkacaktır. Üzerinde çalışabileceğimiz daha fazla klinik materyalimiz olsaydı, hastamın ve McCandless’in benzer şekilde yakın ilişkilerde yaşadıkları zorlukların, kendi ebeveynleriyle erken çocukluk dönemindeki ilişkilerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını düşünebilirdik. Bu tür ilişkiler –önceleri el üstünde tutulan, sonra kaybedilen ve hem nefretin hem de özdeşleşmenin temeline dönüşen– sonraki tüm ilişkileri gölgede bırakmış ve onları büyük ölçüde işlemez hale getirmiş olabilir.

Her ne kadar bu doğru olsa da, benim buradaki odağım farklı bir dizi tanısal işaret belirlemek, melankoliyi yalnızca kaybedilen, içlerilen ve sonrasında içselleştirilen nesnenin (Freud'un ifadesi) parametreleri çerçevesinde değil, aynı zamanda farklı bir dizi analitik önceliğe göre düşünmemiz gerektiğini öne sürmektir. Bu analitik ve tanısal öncelikler şunlarla ilgilidir: simgesel alışverişlerin işlenmesindeki zorluklar (hediye alma, simgesel yükümlülükler veya rollere saplanıp kalma), yakınlığı dolayımamadaki sorunlar (yakınlık korkusu, kendini Öteki'nin arzusuna göre konumlandıramama), anonimlik ve kaybolma özlemi ve verili bir simgesel alanın kısıtlamalarının ötesinde alacakaranlık bir dünyada var olma (yaşamın ötesinde bir yer, "vahşi doğaya" gitme). Bu temaların her biri, artık açık olduğunu ümit ettiğim şekliyle, ölüm dürtüsünün bir biçimini temsil etmektedir.

### Notlar

- 1 Bu nokta Lacan'ın "[B]ir özne olarak, izini bıraktığı şey kayboluşudur" (2006f, 657) şeklindeki beyanına atıfta bulunularak vurgulanabilir.
- 2 Belki de burada, Öteki ile görünüşte onların içinde olan gerçek nesne (nesne *a*) arasındaki bu ayrımın, Freud'un (1917) melankoliğin "kimi kaybettiğini bildiği ama onda neyi kaybettiğini bilmediği" (s. 245) şeklindeki ünlü beyanında zaten belirgin olduğunu eklemek faydalı olabilir. Aslında Freud'un bu ayrımı Lacan'ın nesne *a* kavramının kökenlerinden biridir.
- 3 *The Autobiography of a Supertramp* adlı kitaba dair yayınevi tarafından yapılan açıklama şu şekildedir: "19. yüzyılın sonunda W.H. Davies Amerika'yı bir uçtan bir uca dolaştı, fırsat buldukça çalıştı, bulamadıkça dilendi ve çaldı. Hayatı ekmek kuyruğunda gördü. New Orleans'ta dayak yedi, Michigan'da hapse atıldı ve Tennessee'deki linçlerde hazır bulundu, gerçekten Amerikan rüyasının öteki yüzünün bir güncesi" (bkz. <https://www.amazon.com/The-Autobiography-of-a-Supertramp/dp/B0054LQS8S>).

- 4 McCandless'in kendisi hakkında üçüncü şahıs ağzıyla yazmayı seçmesi manidardır. Acaba o da –hastam gibi– varlığı çok doğrudan işaret edildiğinde ya da onaylandığında rahatsız olmuş olabilir mi? Belki de üçüncü tekil şahıs “o”, birinci tekil şahıs “ben”in ima ettiği samimiyetten daha büyük bir mesafe sağlıyordu? İlginçtir ki, edebiyat kuramcısı Derek Attridge (2005) yazar J.M. Coetzee'nin otobiyografik romanları *Boyhood* ve *Youth*'ta üçüncü tekil şahsı tam da bu nedenle kullandığını savunur.
- 5 İki vaka arasında önemli ve belki de kesin bir fark var. Benim hastam geriye dönük olarak hayatının tüm simgesel izlerini silmek istiyordu. Buna karşın McCandless, Tanrı'ya teşekkür eden, Tanrı'nın kutsamalarını herkese sunan ve mutlu bir yaşamı olduğunu onaylayan, önemli ölçüde kendi adıyla imzaladığı bir not bıraktı.
- 6 Ölüm dürtüsüne ilişkin yukarıdaki tartışma faydalı bir ayırıcı tanı nitelemesine işaret etmektedir. Bir obsesyonel nevrotik, Öteki'ne tekrar tekrar (bilinçdışı) bir mesaj göndererek belirli (bastırılmış) bir çatışmayı canlandırabilirken, psikotik bir melankoliğin –burada Lacan'ın “eyleme geçiş” (2014) kavramını uygulayarak– Öteki için bu tür bir performansı askıya alması, Öteki'nden tamamen koparak sadece eyleme geçmeyi tercih etmesi daha olasıdır. Buna dayanarak, obsesyonel muhtemelen kararsızlık, erteleme ve bocalama (veya fantazi) içindeyken, psikotik olarak yapılandırılmış özne genellikle çok daha kararlıdır ve obsesyonelin kaçındığı radikal adımı atmaya isteklidir. Bu, Lacancı teoride sıklıkla vurgulanan tanı göstergesine farklı bir yön verir: Obsesyonel nevrotiğin belirsizliği ve kararsızlığı, psikotiğin kesinliğine karşıttır. Bu da, belki de oldukça açık bir şekilde, ölüm dürtüsünün nevroz vakalarında çok farklı bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir.
- 7 Bu noktayı Julie Walsh'a borçluyum.

### Referanslar

- Attridge, D. (2005). *J.M. Coetzee and the Ethics of Reading*. Chicago: Chicago University Press.
- Davies, W.H. (1908). *The Diary of a Super-tramp*. Londra: A.C. Fifield.
- Dawkins, S. (2015).
- Death Drive. <http://www.actforlibraries.org/death-drive/>
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Cilt XIV* içinde (s. 237–258). Londra: Hogarth Press.

- Freud, S. (1923). The Ego and the Id. J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt XIX içinde (s. 3–66). Londra: Hogarth Press.
- Grigg, R. (2015). Melancholia and the unabandoned object. P. Gherovici ve M. Steinkoler (ed.), *Lacan on Madness: Madness, Yes You Can't* içinde (s. 139–158). Londra ve New York: Routledge.
- Krakauer, J. (1996). *Into the Wild*. Anchor: New York.
- Lacan, J. (1992). *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960*. Londra: W.W. Norton.
- Lacan, J. (2014). *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan, Book X* (A. R. Price, çev.). Cambridge: Polity Press.
- Leader, D. (2003). Some Thoughts on Mourning and Melancholia. *Journal for Lacanian Studies*, 1, 4–37.
- Leader, D. (2008). *The New Black: Mourning, Melancholia and Depression*. Londra: Penguin.
- McCandless, C. (2014). *The Wild Truth*. New York: HarperOne.
- Neild, B. (2016). Montana's gleaners scavenge meat from bison carcasses left by hunters. Şu adresten alınmıştır: <http://www.cnn.com>
- Penn, S. (2007). (Senarist ve Yönetmen) *Into the Wild*. Los Angeles: Paramount Pictures.
- Verhaeghe, P. (2001). *Beyond Gender: From Subject to Drive*. New York: Other Press.
- Žižek, S. (1999). There is no sexual relationship. Elizabeth Wright ve Edmond Wright (ed.) *The Žižek Reader* içinde (s. 174–205). Londra: Blackwell.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.

## Bölüm 8

---

**Susan Stern**

Sham

Geneviève Morel

Susan Stern anılarında şöyle der: “Ölümün gelmesini özleyerek ve onun ısrarla yaklaşmasından nefret ederek yaşlanacağım ve huzuru asla gerçekten tadamayacağım” (Stern, 1975, s. 363). Çok az şey, kendi toplumlarımızdan gençlerin, bazen henüz ergenlik çağındaki gençlerin, Batı demokrasilerimize karşı acımasız bir savaş vermek üzere, ister Müslüman, ister Hristiyan, ister Yahudi, ister ateist olsun, *kafirler* olarak adlandırılan halklarını hedef alarak kitleler halinde ülkelerini terk etmeleri kadar rahatsız edicidir. İlk olarak birkaç yıl önce ortaya çıkan bu fenomen, 29 Haziran 2014 tarihinde İslam Devleti (İŞİD) tarafından daha önce Irak ve Suriye kontrolünde olan topraklarda bir “halifelik” ilan edilmesinden bu yana tırmanışa geçmiştir. İŞİD’in internet ideologları tarafından beyinleri yıkanan

“*cihatçı*” savaşçılar, kendilerini toplu katliam ve şehitliğe götüren sapkın ve acımasız bir dini doktrine teslim etmektedir. Bir günden diğerine ailelerini, sevdiklerini ve artık tutkuyla bağlı oldukları ülkelerini inkar ediyorlar. Bu nasıl ve neden oluyor?

Bu sorulara adanmış çok sayıda sosyolojik, psikolojik ve gazetecilik çalışmasına rağmen, hâlâ düzgün bir “terörizm kliniği”, yani gerçek vaka çalışmaları eksiktir. Biraz tartışmalı olan “terörizm” terimini ya içinde yaşanan demokratik topluma karşı, onu içeriden yıkmak amacıyla şiddet eylemlerinde bulunma olgusunu ya da günümüzün “küresel terörizmi” nedeniyle, özellikle Suriye veya Irak’taki cihatçı savaş bölgelerinde savaşmak üzere gitmeyi ifade etmek için kullanıyorum.

Bazı siyaset bilimciler vaka çalışmalarını reddederler çünkü haklı olarak bir teröristin “tipik bir profili” olmadığını savunurlar. Psikanaliz de bu tür “tipik profillere” inanmaz –bunun yerine, her zaman tekil olan bireysel vakalara odaklanır. Bununla birlikte, tek bir vakayı incelemenin aslında öğretici ve hatta paradigmatik olabileceğini, çünkü bize daha evrensel bir şeye dair bir fikir verebileceğini düşünürüz. Bu genç insanlardan sadece birinin yörüngesini incelemek, terörizmin, özellikle de günümüz terörizminin bazı nedenlerine ışık tutmamıza yardımcı olabilir.

Bir psikanalist dinlediği kişilerin sözlerine güvenir ve ben de adli ya da tıbbi bağlamda, Suriye’den dönen bazı cihatçılarla –Fransa’da “*les revenants*” olarak adlandırılanlarla– konuşma fırsatı buldum.<sup>1</sup> Daha sonra farklı tarihsel dönemlerden ve ülkelere teröristlerin başka tanıklıklarını okumaya karar verdim. Günümüzde oldukça nadir görülen anılarını yazma pratiğinin hem 19. hem de 20. yüzyıl boyunca çok yaygın olduğunu belirtmek gerekir. Fransa’da hapishane müdürleri ve psikiyatristler

idam sehпасına kadar Avrupalı anarşistleri anılarını yazmaya ve motivasyonlarını açıklamaya teşvik ederlerdi; bu metinlerden hem bugün hem de gelecek için değerli bir şeyler öğrenmeyi umarlardı. Örneğin, Paris'te kalabalık bir mahallede ilk büyük çaplı terörist saldırıda bomba patlatan ve bunu yazan Émile Henry'nin ve diğer anarşistlerin anıları elimizde bulunmaktadır. Bu uygulama 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ve birçok ülkede yeni aşırılık yanlısı hareketlerin oluşmasına yol açan öğrenci isyanları boyunca devam etti. Özellikle Almanya, İtalya, Fransa ve bazen de Amerika Birleşik Devletleri'nde terör eylemleri gerçekleştirdikleri için yeraltına inen bir dizi aktivist de hapisanede geçirdikleri uzun yılları otobiyografilerini yazarak geçirdi.

Lacan'ın da belirttiği gibi Freud, Schreber'in *Hatıratı* gibi otobiyografik metinler konusunda çok rahattı ve bunlara dayanarak psikoz üzerine bir dizi önemli ders formüle etti. Bir psikanalitik seanstaki serbest çağrışım uygulamasına benzer şekilde, bir otobiyografinin yazarı bize, bazen gerçek önemini göz ardı ettiği ve hayatını ve kaderini aydınlatmaya yardımcı olan bazı düşünceler sunar. Bu yazıların deşifre edilmesi, Freud'un "uygulamalı psikanaliz" olarak adlandırdığı şeyin kapsamına girer.

Elbette 19. yüzyıl sonu anarşistlerini, 20. yüzyıl devrimcilerini ve günümüz cihatçıları aynı potaya koyamayız. Bağlam değişti ve yazım tarzı da değişti. Bireyciliğin ve otobiyografik kurgu edebi türünün yükselişiyle birlikte, 20. yüzyılın sonlarındaki genç devrimcilerin anıları, anarşist seleflerine kıyasla kişisel motivasyonlarına ve mahrem hayatlarına çok daha fazla odaklanıyor. Bazılarının işimize yaramayacağı kesin çünkü ideolojiyle fazlasıyla iç içeler ve bu da her türlü öznellik kavrayışını ortadan kaldırıyor gibi görünüyor; bu sorun hapisteki şahadet

adaylarıyla ilgilenenler tarafından da gözlemlenmiştir. Otobiyografilere, çağdaş otokurgu etiketinin önerdiği gibi, zorunlu olarak kurgu tarafından nüfuz edildiğine de itiraz edebiliriz. Ancak bu durum araştırmamızı engellememektedir; her halükârda Lacan'ın da belirttiği gibi gerçek, kurgunun yapısına sahiptir (Lacan, 2001, s. 12-13). Bu anıların kurgusal kısımları aslında bize doğrudan ifade edilemeyenler hakkında bir şeyler gösterebilir.

Dolayısıyla bu eski metinleri okumak ve deşifre etmek bize şimdiki zaman hakkında çok şey söyleyebilir; aslında, başka türlü oldukça yeni olduğunu düşünebileceğimiz bazı özellikleri bulabiliriz. Örneğin, bir gecede her şeyi bırakıp kendilerini körü körüne İslam'a adayan ve kendi ülkelerinde terör eylemleri gerçekleştiren ya da Suriye'de IŞİD saflarında savaşmaya giden “yeniden doğmuş” mühtediler olgusu. Avusturya İmparatoru Sissi'ye 20. yüzyılın başında Cenevre'de suikast düzenleyen anarşist Luigi Lucheni, kendi ifadesiyle, suçundan sadece aylar önce “yanlışlıkla” anarşizme geçmişti. Dahası, Sissi'yi öldürmeden sadece birkaç gün önce, yine neredeyse tesadüfen, bir kral cinayeti –*herhangi bir* kral cinayeti– işlemeye karar vermişti. Din değiştirmeden önce, ordunun dayattığı düzen ve disiplini benimseyen, anarşist doktrinden çok uzakta, itaatkâr bir askerdî. Göreceğimiz gibi, 1960'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulan devrimci bir grup olan Weathermen'den Susan Stern de böyle ani bir “dönüşüm” yaşamıştır. Farklı zaman ve mekanlarda farklı aşırılık yanlıları arasında bulabileceğimiz başka olgular da vardır: gençlik; “ölümcül” çiftlerin ve kardeşliklerin önemi; kadınlar arasında romantik bir partneri takip etme eğilimi; şiddetli idealizm; önceki yerinden edilme; varoluşsal boşluğa bir tepki olarak telkin; daha sonra bir ideolojiye çekim noktası olarak hizmet eden samimi bir olayın önemi vb.



Dinin cihatçılıktaki ayırt edici önemi tarihsel bir perspektife de oturtulmalıdır: 19. yüzyılın sonlarında hem Lucheni hem de Sante Caserio (Fransa Cumhurbaşkanı Sadi Carnot'ya suikast düzenleyen kişi) ile hapis hanede uzun sohbetler yapan psikiyatrist Dr. Régis, bir kralın suikastçının inancı adına öldürüldüğü geçmişteki dini suikastların, dinlediği ateist anarşistlerle aynı "hastalıklı özden"<sup>2</sup> kaynaklandığına inanıyordu. Ona göre, onların rüyaları, vizyonları ve söylemleri her açıdan birbirine benziyordu (Régis, 1890).

### İdeallerin önemi

Bugün bu gençlerden bazılarını ne olduğunu anlamaya çalışırken Susan Stern'in anıları son derece öğreticidir. Bize gençlik radikalizminde ideallerin (ideal ego ve ego-ideali) ve süperegonun hayati önemini göstermektedirler. Ayrıca genç kadının aşırılıkçı ideolojide bulmaya çalıştığı şeyin ciddi ve belki de psikotik bir varoluşsal bölünmeye bir çözüm olduğunu açıkça ortaya koymaktadırlar; ideal bir imaj, dürtülerini ve politik ideallerini bir araya getirebilecek bir kimlik aramaktadır. Yoldaşları tarafından hoş karşılanmayan şiddet ve cinsel dürtüleri ile kadınsı ideali arasında bölünmüştür. Onun örneği aynı zamanda ideolojinin yenilmez olmadığını, ona boyun eğen bireyin onu aktif olarak kabul etmesi gerektiğini ve ona direnilebileceğini ortaya koyuyor. Son olarak, kitabı bu tür insanların radikal şiddette ne aradıkları gibi acil bir soruyu incelememize yardımcı oluyor: Robert Pape'in öne sürdüğü gibi öldürmek için mi ölmek istiyorlar (Pape, 2005),<sup>3</sup> yoksa ölmek için mi öldürüyorlar, yani bu dolaylı bir intihar mı?

Stern'in otobiyografisi, yıllar sonra anılarını yazan ve yayınlayan diğer Weathermen'lerin aksine, Stern'in devrimci

siyasete dahil olmasından kısa bir süre sonra, erken bir dönemde kaleme alınmış olması nedeniyle tarihsel ilgi çekiciliği de dahil olmak üzere bir dizi nedenden dolayı beni cezbetti. Bu nedenle “çağdaş” bir tanıklığın gerçekliğine sahiptir ve tüm “siyasi söylemlerden” arınmıştır. Göreceğimiz gibi, Susan grubun liderlerine, özellikle de kadınlara hayranlık duymasına rağmen, grubun ideolojisine de kısmen direnç göstermiştir. Ayrıca, kitabının başlığında da belirttiği gibi, kişisel ve nevrotik sorunsalının merkezinde yer alan kadın özgüllüğü konusunda ısrarcıdır. Weathermen örgütünün tarihsel momentini 1960’ların feminist hareketlerinin doğuşuyla paylaştığı düşünüldüğünde bu özellikle ilginçtir. İsmi de dahil olmak üzere, 1960’ların popüler kültürü bu örgüte nüfuz etmiştir; Avrupa’dakinden çok daha fazla, çünkü bu kültür Amerika Birleşik Devletleri’nde ortaya çıkmıştır. Ve Susan, bana göre, döneminin diğer aktörlerinden çok daha fazla bu durumun simgesidir.

### **Weathermen (1969-1976): pop terörizm**

Hatırlayacağınız üzere Weathermen, adını Bob Dylan’ın bir şarkısından alan devrimci bir gruptu: “Rüzgarın hangi yönden estiğini bilmek için meteoroloji uzmanına ihtiyacın yok” (“Subterranean Homesick Blues”). Grup bu şarkıyı Haziran 1969’da Students for a Democratic Society (SDS) kongresi sırasında yazdığı kuruluş manifestosunun başlığı yaptı. Devrimin yakın olduğuna dair ironik ima, eski bir hukuk öğrencisi ve SDS’nin radikal bir fraksiyonu olan Revolutionary Youth Movement’in (RYM) karizmatik lideri Bernardine Dohrn’un, Weathermen adlı bir grup SDS aktivistini kendine çekmesini sağladı. Vietnam Savaşı’na ve ırkçılığa karşı öğrenci isyanından

beslenen ve bazen Yeni Sol olarak da adlandırılan SDS'nin o dönemde 100.000 üyesi vardı.

Bugün tarihçesi biraz unutulmuş durumda. Başlangıçta SDS, Soğuk Savaş dönemine özgü anti-komünist eğilimleri olan liberal bir örgüt olan League for Industrial Democracy'nin (LID) öğrenci kolu olarak 1960 yılında kuruldu. SDS kurucuları siyasi pozisyonlarını 1962 yılında geleceğin California eyalet senatörü Tom Hayden tarafından kaleme alınan *Port Huron Bildirisi*'nde özetlediler. Bildiri ırksal eşitlik için Sivil Haklar Hareketini destekliyor ve nükleer silahların yayılmasını kınıyordu, ancak komünistleri kınamıyordu, bu da SDS'nin anti-komünist kalan LID'den ayrılmasına yol açtı. SDS içinde Progressive Labor Party (PLP) adında bir grup oluşturan komünistler, Nisan 1965'te 15.000-20.000 öğrenciyi bir araya getiren Washington'daki Vietnam Savaşı Karşıtı Yürüyüş'e katıldılar. Yürüyüşten sonra SDS'nin üye sayısı hızla artarak 1969'da 100.000'e ulaştı. Marksist-Maoist doktrini izleyen PLP, işçi sınıfının örgütlenmesini en önemli görevi olarak görüyordu; Weathermen'in Haziran 1969 manifestosunun amacı, SDS'nin kontrolünü ele geçirmeye çalışan PLP'yi izole etmekte.

SDS'nin karşılaştığı en ciddi sorunlardan biri ırkçılık sorunuydu. Sivil haklar için mücadele etmek üzere 1966 yılında kurulan Kara Panter hareketi sadece siyahi aktivistleri içeriyordu. Dünyanın dört bir yanındaki ezilen halkların iktidarı ele geçirmesini savunuyordu. Malcolm X'in itici gücü altında, beyazların kendi ırkçılıklarına karşı mücadele etmelerini talep etti; bu SDS'de bir bölünme yarattı ve söyleminin sertleşmesine katkıda bulundu. Bazı üyeleri Régis Debray'i (*Revolution in the Revolution*) okumaya ve onun küçük paramiliter grupların kapitalist sistemi içeriden yıkabileceğini

savunan foco teorisinin ABD'deki potansiyel uygulamalarını düşünmeye başladı. Frantz Fanon (*The Wretched of the Earth*, 1961) ve Wilhelm Reich (*Mass Psychology of Fascism*, 1930-1933) da etkilendikleri önemli insanlar arasındaydı. SDS dergisi New Left Notes (NLN) devleti yıkmayı ve özel mülkiyeti ortadan kaldırmayı savunuyordu. Martin Luther King'in 1968'de öldürülmesi ülke çapında bir isyan dalgasını tetikledi. Columbia dahil olmak üzere bir dizi üniversite işgal edildi ve birçok öğrencinin pasifizmine ciddi bir meydan okuma oluşturdu.

Bu aynı zamanda, Casey Hayden ve Mary King tarafından yazılan *Sex and Caste* (1966) ve Bernardine Dohrn ve Naomi Jaffe tarafından yazılan *The Look Is You* (1968) gibi NLN makaleleri tarafından desteklenen kadın özgürlüğü hareketinin de başlangıcıydı. 1967 yılında WITCH ya da Redstockings gibi sadece kadınlardan oluşan ilk gruplar kuruldu.

PLP, klasik Marksizmden tüm sapmalara, özellikle de sınıf mücadelesine ikincil olarak gördüğü ırkçılık karşıtı ve feminist mücadelelere karşı çıkmaya devam etti. Bu nedenle Kara Panter Partisi'ni gerici olarak değerlendirirken Weathermen ondan bir şeyler öğrenmek istiyordu. PLP'nin aksine Weathermen manifestosunun yazarları, küresel antikolonyal mücadeleyi yineleyerek silahlı mücadele çağrısında bulundu. Amerika Birleşik Devletleri'nin iç sömürgesi olarak görülen Afro-Amerikan toplumunun kurtuluşu da bunun bir parçasıydı. Kara Panterler ve Kuzey Vietnam savaşçılarıyla ittifak fikri de buradan geliyordu. Bu silahlı mücadele sadece işçi sınıfı gençleri tarafından değil, daha çok "çürüyen emperyalizmin çelişkilerinden" etkilenen beyaz Amerikalı gençler tarafından desteklenecekti. Grubun adı, yeni yaşam biçimleri (komünler, uyuşturucu kullanımı,

grup seks, tek eşlilikten uzak durma vb.) icat etmeye başlayan bu gençliğin karşı kültürüne göz kırpyordu.

20 Haziran 1969'da Chicago'da yaklaşık yüz SDS aktivisti Bernardine Dohrn'a katılarak Weathermen'i kurdu. Bu öğrenci "darbesi" sırasında, "Biz SDS'yiz" diyerek, bir daha asla toparlanamayacak olan SDS'nin bölünmesini ve üyelerinin hızla dağılmasını onayladı. Yeni avangardın liderleri arasında Chicago'dan Bill Ayers, New Jersey'den Marc Rudd ve Kaliforniya'dan Jeff Jones gibi hepsi de orta sınıf ya da varlıklı kesimlerden gelen öğrenciler yer alıyordu.

6 Mart 1970'te, New York'un Greenwich Village bölgesindeki 11. Caddede, zengin bir reklamcı olan James Wilkerson'a ait olan ve kızı Cathy'nin arkadaşlarıyla birlikte bomba yapım laboratuvarı olarak kullanmak üzere ödünç aldığı Townhouse adlı binada bir patlama meydana geldi. Ancak bombalardan biri çok erken patlayarak bodrumda çalışan genç bomba uzmanlarını öldürmüştü: Cathy'nin sevgilisi Terry Robbins ve iki arkadaşı Teddy Gold ve Diana Oughton. Evin üst katında bulunan Cathy Wilkerson ve bir başka aktivist Kathy Boudin patlamadan sağ kurtulmuş ve FBI'dan kaçmayı başarmıştır.

Bu, Haziran 1969'daki SDS'in bölünmesi ile Mart 1970'teki patlama arasında geçen dokuz aydan kısa sürede olayların ne kadar hızlandığını göstermektedir. Kasım 1969'da Weathermen, Chicago'da "Savaşı Eve Götürün!" sloganı altında üç günlük savaş karşıtı protesto çağrısında bulundu. "Öfke Günleri" olarak adlandırılan bu gösteri, polise yönelik birçok saldırı ve çok sayıda tutuklama ile inanılmaz derecede şiddetli bir hal aldı. Ancak Weathermen'in çağrısına çok az öğrencinin yanıt vermesi SDS'in gerçek çöküşünü gösteriyordu.

Kara Panterler sürekli olarak FBI tarafından takip ediliyordu. Genç bir aktivist olan Fred Hampton yatağında öldürüldü. Aralık 1969'un sonlarında Flint, Michigan'da Weathermen devlete karşı bir "savaş" ilan ederek karşılık verdi ve böylece daha korkmuş olan diğer öğrencileri korkutmayı başardı. Silahlı mücadeleye girmek üzere yeraltına inme kararı, Dohrn'un yaptığı ve Sharon Tate'in Manson tarikatı tarafından öldürülmesini savunacak kadar ileri giderek Weathermenlerin toplanma işareti haline gelen dört parmağını havaya kaldırarak verdiği "çatal selamı"nı benimsediği kıyamet konuşmasıyla resmiyet kazandı (Dohrn daha sonra konuşmasının ironik olduğunu iddia etti, ancak o dönemde kimsenin bunu anlamadığı anlaşıyor). Mart 1970'te Townhouse'daki patlamadan önce birçok şehirde bombalar yerleştirilmişti ama mucizevi bir şekilde kimse ölmemişti. Vietnam Savaşı'nda suç ortağı olarak görülen ordu ile birlikte polisler de açık bir hedefti ("Domuzlar dışarı!").

Townhouse patlaması grubu derin bir yas durumuna sürüklemiş olsa da, artık FBI tarafından takip edildikleri için onları daha da gizliliğe itti. Weathermen böylece Weather Underground Organization (WUO) adını aldı. Yeni hedefleri simgeseldi ve polis her seferinde kurbanlardan uzak durulması için uyarılıyordu. Bernardine Dohrn yeni "silahlı propaganda" stratejisini (Burroughs, 2015a, s. 122)<sup>4</sup> gizli bir yerde kayd edilen bir kaset aracılığıyla duyurdu. Grubun "Savaş Hali İlanı" konusunda ciddi olduğunu göstermek için iki haftadan kısa bir süre sonra New York'ta bir polis karakolu bombalandı (Berger, 2010, s. 212-214). 1971-1972 döneminde FBI 1.800'den fazla yerel bombalama eylemi tespit etti: Bunların hepsi WUO'nun sorumluluğunda değildi, çünkü o dönemde başka birçok terörist grup vardı (Burroughs, 2015b).

WUO'nun yeraltı liderlerinin çoğu 1976'dan sonra kendiliğinden FBI'a teslim oldu: Vietnam Savaşı sona ermişti, yaşlanmış ve çocuk sahibi olmuşlardı ve hepsinden önemlisi, haklarındaki suçlamaların çoğunun usul hataları nedeniyle düşeceğini biliyorlardı. Aslında, J. Edgar Hoover tarafından iç siyasi hareketlere karşı başlatılan FBI'ın COINTELPRO programı tarafından toplanan suçlamalar 1976 yılında yasadışı ilan edildi. Gerçekten de Weathermen üyelerinden çok azı hapisanede kaldı; diğer terörist gruplarda mücadelelerini sürdürenler ve 1981'deki Brink's silahlı soygunu sırasında polisleri öldürmekle suçlananlar hariç; Townhouse patlamasından kaçan Kathy Boudin ve kocası David Gilbert'in durumu böyleydi.

Bernardine Dohrn'un kocası Bill Ayers gibi WUO liderlerinden bazıları Yeni Amerikan Solu'nun ikonları haline gelmiş ve yıllar sonra anılarını yayınlamışlardır. Ancak, zaman zaman bu metinler biraz ballandırılmış gibi görünmektedir.

### Epifaniler ve uçurumlar

Susan Stern, 33 yaşında aşırı dozdan ölmeden bir yıl önce, 1976'da Bir Weatherwoman'ın kişisel günlüğünü yayınladı. Anılarından Yeni Sol ve Weathermen kitapları arasında nadiren bahsedilir.<sup>5</sup> Trajik bir sürüklenişin, siyasi bir ideoloji adına sonunda kendisini yok eden şiddetli bir hareketin içine çekilen kırılğan bir insanın hikayesini anlatır. 1970-1971 yıllarındaki şiddet olaylarından sonra hapsedilen Stern, hapisanedeki günlerini, önce SDS'nin sonra da Weathermen'in bir üyesi olarak 1966-1972 dönemini kapsayan ve ölümünden bir yıl önce yayınlanan önceki yılların ayrıntılı bir anlatımını yazarak geçirdi.

Kendisi hakkında samimi bir şekilde konuşuyor; hikayesi bir seyir defteri gibi kronolojik sırayla yazılmış, bir enstantane gibi taze. Hareketin sıradan bir üyesi olarak, üzerinde söz sahibi olmadığı siyasi stratejiyi haklı çıkarmaya çalışmıyor. Grubun hiyerarşisinin en üst kademelerine hiçbir zaman ulaşamadığı için, bize, klişelere başvurmada, liderlerinininkinden oldukça farklı bir yaşam sunuyor –Cathy Wilkerson, Bill Ayers, Marc Rudd ya da diğerleri– anılarını bazen olaylardan onlarca yıl sonra yazmışlardır (Ayers, 2001; Rudd, 2009; Wilerson, 2007).

Susan, o zamanki kocası Robby Stern ile birlikte Ağustos 1967’de SDS’ye üye oldu; 24 yaşındaydı. Çiftin ilişkisi bocalıyordu ve yeni bir başlangıç arıyorlardı. Her ikisi de Syracuse’da okuduktan ve Susan bir getto okulunda öğretmenlik yaptıktan sonra 1966’da Doğu Yakası’ndan ayrılıp Seattle’a taşındılar; Robby bir hukuk fakültesine kaydoldu, Susan ise sosyal hizmet bölümüne başladı. Projeye pek inancı olmasa da, evliliklerini kurtarmayı ve “sıkıcı, sefil bir varoluştan” kaçmayı umuyordu. Kendisini yetenekli kocasından aşağı görüyor ve öğrenci toplantılarında genellikle sadece “Robby Stern’in karısı” olarak tanınmasına içerliyordu.

Ona ilk otu teklif eden Robby’dır: bir tür abartılı önseziyle, ot içmenin deliliğe ve ölüme yol açacağını düşünür. Aynı gün Robby’yi evden kovar ama otu saklar. Robby’den ayrılmış ve çok depresif hissederken, bir eylem sırasında bir grup hippieyle tanışır. Şöyle yazar: “Hayatımda ilk kez kendimi bir yere ait hissediyordum” (Stern, 1975, s. 11, 14). Bu karar, bir yer bulmuş olmanın geçici sevincine işaret eder. Ancak kısa süre içinde depresyona geri döner. Aslında, günlüğün tamamı kendini kaybetme ve bulma anları arasında gidip gelir; her seferinde yeni bir insan olarak yeniden doğmuş hissine kapılır, ancak bu anlar giderek seyrekleşir.



Yeni filizlenmekte olan kadın özgürlük hareketiyle karşılaşması onda öyle bir coşku uyandırır ki Seattle'da SDS'nin bir parçası olarak feminist bir grup kurar. Grupta diğer kadınlarla konuşmayı ve onlar tarafından dinlenmeyi öğrenir. Yeni bir tarz benimser: Gözlüklerini değiştirir, parlak kırmızı ruj ve mini etek giyer. "Tarzımı geliştirdim, yeni bir Susan Stern oldum" (Stern, 1975, s. 21-22). Değişim hızlanır: Her kısa coşku anı derin bir kayıp hissine yol açar, ardından yıkıcı fantaziler ve vizyonlar ortaya çıkar. Aşağıda iki tipik örnek verilmiştir.

**Bir:** Seattle'daki yüksek lisans programından başarıyla mezun olduktan sonra, Susan, San Francisco'da go-go dansçısı olarak yüksek maaşlı bir iş bulur. Mutludur, ancak hemen ardından hastalıklı bir fantaziye saplanır. Gazete manşetlerini okuduğunu hayal eder: Kendisi gibi bir kız (New Jersey'den) üstsüz dansçı kostümüyle boğularak öldürülmüş olarak bulunmuştur.

**İki:** Ağustos 1968'de Chicago'daki Demokratik Kongre sırasında yapılan büyük SDS gösterisinde Susan kendini "büyük bir bütünün parçası" hisseder (Stern, 1975, s. 20, 34, 36). İntikam duygusuyla "isyan etmeye hazırdır": "Öldürmek istiyordum." Gösteri sırasında yaralandığında, epifaniler gibi korkunç, yarı halüsinatif vizyonlar görür: Malcolm X'in ölü bedenini, siyah Amerikalıların linç edildiğini ve napalmı kaplanmış Vietnamlı bebekleri görür.

Auschwitz'i ve Alman Naziler tarafından kazılan derin çukurlara yığılmış ceset tepelerini düşündüm. Gözlerimi sımsıkı kapattım ama gözyaşlarım göz kapaklarımdan altından sızıp yüzümden aşağı yuvarlandı. İçimde yeni bir duygu doğmak için mücadele ediyordu. Bu duygunun bir adı yoktu, ama bende

kendimden öteye, acı çeken diğer insanlara ulaşma isteği uyanıyordu. Kendimi gerçek hissediyordum, sanki aniden kendim hakkında gerçek bir şey bulmuştum [...]. Artık savaşıyordum.

Her iki durumda da bedenini bir “ceset” olarak tanımlar. İkinci imgelemde, soykırımların ve Nazizmin tüm kurbanlarıyla evrensel bir birliktelik durumuna girer. Ancak, paradoksal bir şekilde, onu depresyondan çıkaran, sevinç duygularını tetikleyen ve mücadeleye devam etme arzusunu sürdüren tam da bu özdeşleşme, ölümlerle bu birlikteliktir.

### Benim süperegosol takma adım

SDS Haziran 1969’da bölündüğünde Susan, Weathermen’i takip eder. Karizmatik Bernardine Dohrn tarafından motive edildiğini hisseder, ancak SDS’nin “büyük ailesini” ve ona verdiği aidiyet duygusunu özler. Kendi kendine bu ayrılığın bir “intihar” olup olmadığını sorar ama şu sonuca varır:

Bernardine’i dinlerken, nihayet kendi kişisel kaderimle bağlantı kurduğumu hissettim; hayatta bir yerim, bir işlevim olduğunu. O yer Weathermen’lerdi, o işlev de devrim için elimden geldiğince mücadele etmektir [...] Weathermen. Bir kavrama aşık oldum. [Susan Stern’i bir kadın olarak düşünmekten vazgeçtim; kendimi devrimci bir araç olarak gördüm. [...] ailem, geçmişim, hepsi kasvetli bir önemsizliğe dönüştü. Hayatımda hatırlayabildiğim kadarıyla ilk kez mutluydum. (Stern, 1975, s. 72)

Onun betimlemelerinde, her seferinde sanki ilk kez oluyormuş gibi yeniden doğrulanan mutlu bir yeniden doğuş ile kadınsı kimliğinin bile savunulamaz hale geldiği, egonun ve sahip olduklarının kaybına ilişkin aynı bağlantıyı buluruz.

1969'un sonlarında, kendini korkusuzca ortaya attığı bir gösteri sırasında Susan şiddetli bir beyin sarsıntısı geçirir ve hastaneye kaldırılması gerekir. Kendine özgü tarzı, Weathermen liderleri tarafından, onların katı disiplinine uymak için gösterdiği özeleştirici çabalarına rağmen takdir edilmez. Bunun üzerine kendine alaycı bir lakap takar: Susan Stern Sham (Stern, 1975, s. 191, 208). Kendi kendini kutsamasında, kendini aşağılayan bu lakap, süper egosunun liderlerin eleştirileriyle muatabakatını somutlaştırır.

Freudcu süperegö paradoksal bir kavramdır: Gücü sadece eylemlerden değil, aynı zamanda bilinçdışı isteklerden de kaynaklanan suçluluk duygusundan beslenir (Freud, 1930, s. 57-146). Buna ek olarak, egonun yaşadığı talihsizlikler ve feragatleri hata olarak kabul edilir ve süperegö tarafından daha fazla cezalandırılmaya neden olur, bu da yasalara aykırı eylemlere yol açabilir. Süperegö giderek daha vahşi hale gelir; ölüm dürtüsü ve erotik libidodan bağımsız yıkıcılıkla beslenerek genişler. Susan eleştiri toplantılarında aşağılanıp cezalandırıldığında, sadece cezasını kabul etmekle kalmaz, süperegosu bunu daha da güçlendirir; dolayısıyla çöküşünün bir işareti olan bu samimi lakabı benimser. Yine de, karantinaya alınmış olmasına rağmen Weathermen'lerle birlikte kalmaya devam eder. Liderler sonunda Aralık 1969'da Flint'te yeraltına inmeye karar verdiklerinde onu tamamen dışlarlar. Susan örgüte yeniden katılmayı umar ama bunun yerine derin bir depresyona girer.

Buna rağmen, yeni bir yeniden doğuş umudu onu asla terk etmez. Mart 1970'te, Robby'den boşanmasının kesinleşmesinden hemen sonra Townhouse patlamasını okur. Başka bir küçük devrimci grup olan Seattle Kurtuluş Cephesi ile yeraltına inmeye karar verir, ancak sonunda fikrini değiştirir. Bir

umutsuzluk anında, her şeye son vermek isteyerek, eski mektuplarını ve defterlerini, şiirlerini ve gençliğinden kalma fotoğraflarını toplar ve babasının ona verdiği tüm güzel kıyafetlerle birlikte her şeyi çöpe atar:

Yakında Susan Stern diye biri kalmayacaktı. Ölecekti ve eskiden olduğu kişi başka bir yüze, başka renk saçlara, başka bir isme, başka bir geçmişe sahip olacaktı. Onu yaratacak, yapılandıracak, tam olarak olmasını istediği, hiç olmadığı şey olması için tasarlayacaktı. [...] Kurgu bir geçmiş, bilim kurgu bir hayat. Susan Stern Sham nihayete erecekti, bitecekti. (Stern, 1975, s. 249)

*Her şeyini feda etmek:* malını mülkünü, egosunu, imajını, kadın kimliğini ve nihayet adını ve lakabını bile. Ve en nihayetinde hayatını. Bu kayıpların sürekli tekrarı, sadece şimdiki zamanın değil, geçmişinin de mitsel bir yeniden inşası için gerekli ön koşul gibi görünüyor.

### Dream-o-lution<sup>6</sup>

Ama henüz 1970 yılında değiliz. Öncesinde Susan devrimci inançlarına tutkuyla bağlıdır, ama aynı zamanda Weathermen propagandasına tamamen kapılmamış gibi sağduyusunu da korumaktadır; bu, aktivist arkadaşlarının körü körüne itaatiyle tezat oluşturan bir çelişkidir.

Kadınlığı konusunda sürekli endişe duymakta, özellikle National Organization of Women (NOW) gibi yeni feminist hareketlerle ilgilenmektedir. Sözüm ona herkesin herkesle yatması kuralını suistimal ederek kadın yoldaşlarını kendi istekleri doğrultusunda yönlendiren bazı erkek liderlerin hakimiyetine tahammül etmekte zorlanır. “Büyük” lider Bill Ayers’e ilgi duymasına rağmen, onunla yatmayı reddeder, çünkü Ayers

bir “süperstar” gibi davranmaktadır (Stern, 1975, s. 76). Yine de, sırf kendisini polislerden kurtardığı için “JJ” ile yatmak zorunda hisseder. Birlikte uyuşturucu da kullandığı Garrity adında düzenli bir sevgili bulduğunda “Crush Monogamy” sloganına karşı daha dirençli hale gelir. Ne yazık ki Garrity Weathermen’in bir parçası değildir.

Bazı liderler onu küçümsemektedir –örneğin Marc Rudd. Çenesi düşük olanlar her zaman kazanır: “Beyaz, kadın, varlıklı bir aileden gelen, Yahudi, evli, iyi eğitilmiş, gettoda öğretmenlik yapmış vs. olduğum gerçeğinden kaçmanın bir yolu yoktu. Rudd’un beni küçümsemesine vereceğim açık tepki aklımın ucundan bile geçmedi; o da benzer bir geçmişten geliyordu” (Stern, 1975, s. 42-43). Susan kabul görmek için çeşitli önemsiz görevleri yerine getirmek için elinden geleni yapsa da, kendisini dışlayan bir başka liderin, Kathy Boudin’in eleştirileriyle de mücadele eder: “Beni ölümüne korkutuyordu. [...] Kathy cinsel ihtiyaçların, aşık olmak ve sevilmeyle ilgili hala gizlediğim küçük ve çocuksu fantazilerin ötesinde görünüyordu” (Stern, 1975, s. 59). Aynı zamanda, Mao’nun Kızıl Muhafızlarının bu hayranlarının başkalarına dayattıkları eleştiri oturumlarından elde ettikleri zar zor gizlenmiş jouissance’a da kör değildir.

Susan gelecek büyük günün hayalini kurar: “Devrim hayallerimde sınıf ve ırkın ortadan kalktığı, geriye sadece barış, sevgi ve mutluluğun kaldığı bir dünya vardı” (Stern, 1975, s. 62, 66, 68, 69). Yine de SDS’nin çöküşüyle hayalleri yıkılır. Birleşik Devletler’de 500.000 üyesi vardı, herkese açık büyük bir topluluktan, ama tüm bunlar “Büyük Bölünme ile sona erdi. Öyle bir anda değil. Fakat kaçınılmaz son. [...] Domuz paranoyası bir veba haline geldi.” Bernardine Dohrn’u büyük bir heyecanla takip etmiş olsa da Susan geleceğe hiçbir hayal

kurmadan bakıyor. Üstelik bu konuda söz hakkı da yok. “Seattle grubundan giderek artan bir endişe ve yalnızlık duygusuyla uzaklaştım. Bir şekilde taşlar yerine oturmuştu, bölünme başlamıştı ama ben bunu kişisel olarak istiyor muydum? Aslında bunun benimle hiçbir ilgisi yoktu. Ben sadece sıradan biriydim; liderlik kararını vermişti ve artık bu bir gerçektir. Benim bu gerçeğe ne ilgim vardı?”

Aynı zamanda körü körüne itaat etmeye de hazır değildir. Son bir eleştiri oturumundan sonra, eksantrikliği, uyuşturucu alışkanlıkları ve hepsinden önemlisi devrimci feminist idealleri ile hayatını go-go dansçısı olarak kazanması arasındaki şok edici çelişki nedeniyle suçlandığında, Weathermen Seattle kolektifi onu yerel liderlikten dışlamaya karar verir. Kısa bir süre sonra geri dönmesi için davet edildiğinde bunu reddeder. Grupta kalmak ama özgürlüğünü de korumak istemektedir: “Ben bir Weatherman amigosuydum. Dindar bir bağnazdım. Devrim kavramına aşık, kavram hakkında hiçbir fikri olmayan çılgın bir aptaldım.” (Stern, 1975, s. 96, 123). Weathermen’lerin inşa etmek yerine yok ettiğine inanır; boyun eğmek istemez. Şu sonuca varır: “Weathermen’i sevdiğim gibi, bireyselliğimi daha çok seviyordum.” Yüksek topuklu ayakkabılarını ve mini eteğini çıkarmaz; hala herkesle yatma kuralına uymayı reddeder. Çelişkilerini kabul etmiştir. Liderlik tarafından dayatılan eleştiri oturumlarına bile rıza gösterir, çünkü dönüşümün kendini kaybetme pahasına sağlanabileceğine inanır. Oysa bu tür bir süreci zaten kendi başına yaşamıyor mu? Liderlere duyduğu hayranlığa rağmen, onların hatalı olduğunu çok iyi biliyor ve istismar olarak gördüğü şeye dahil olmayı reddediyor. Belki Susan Stern bir sahtekâr (*sham*) ama sıradan bir piyon da değil.

### Tekrarlanan intiharlar

Susan'ın eski kocası Robby, Weathermen'leri asla takip etmeye karar verir. Onlarla alay eder, Susan'a ironik bir şekilde tüm beyaz Amerikalıları öldürmeyi planlayıp planlamadıklarını sorar. En başından beri Susan'a nasihat eder: "Devrimci olduğunda olayları bu şekilde algılamamıştın. Bu planları hep intiharın arkasından yaptın." Ona göre Weathermen'ler Susan'ın önceden var olan intihar eğilimlerine sadece sosyal ve politik bir bahane sağlamıştır (Stern, 1975, s. 98).

Gerçekten de Susan çocukluğunda bir dizi intihar girişiminden bahsetmektedir. Üç yaşındayken, "güzel ve şirin" annesi, "çocuklarından daha çok" sevdiği başka bir adam için aile evini terk etmiştir. Susan ve küçük kardeşi Roger böylece çok küçük yaşta annelerinden ayrılmış olurlar. Altı yıl süren acımasız bir hukuk mücadelesinin ardından çocukların velayeti, kızına tapan ve onu şımartan zengin bir iş adamı olan babaya verilir. Susan'ın annesinin gidişini bir terk edilme olarak algıladığı ve bunun babası tarafından kendisine sürekli vurgulandığı açıktır.

Bu dramatik bağlamda Susan ilk kez 13 yaşında intihar girişiminde bulunur. Babası onu annesiyle arabada gördüğünü düşündüğü için tokat atar. Bu doğru değildir ve ayrılık nedeniyle büyük acı çeken kız, annesini aylardır görmediğini söyler. Baba ona inanmaz; bunun üzerine kız aşırı dozda hap yutar (Stern, 1975, s. 230-231). Susan bu ilk girişimden bahsederken, 1969'un sonlarında, Weathermen kongresinden ve Flint'te "savaş hali ilan edilmesinden" sonra, kendini "dokunulmaz" hissettiği bir başka girişimi anlatır. Bitmek bilmeyen eleştiri seanslarından birinde, kendisini burjuva yetiştirilme tarzından kurtarmak için hoşlandığı bir çiftle yatması istenir. O ise bunu yerine getiremez. Ayrıca Weathermen'lerin ani bir kararla

silahlanmak için yeraltına inme kararı onu şaşkınlığa uğratır: Dünyayı bu şekilde terk etmeyi reddeder. Bir gecede, küçük yerel Weathermen topluluğundan atılır. “Ve sonra aklıma bir fikir geldi. İntihar! [...] . Ve işte 27 yaşındaydım, kendimle başa çıkmak için duygusal olarak hâlâ 13 yaşındaki kadar yetersizdim.” Kendini “solucan, iğrenç, berbat” birine dönüşmüş hissederek, tehlikeli bir barbitürat olan ölümcül dozda Seconal yutar. Tamamen şans eseri, sevgilisi Garrity onu baygın halde bulur ve kurtarır. Otobiyografisinin bu iki intihar girişimi arasında bağlantı kurması tesadüf değildir: İlki anne tarafından hayal kırıklığına uğratılmakla ilgilidir ve bu durum baba tarafından da doğrulanır. İkincisi, onun için yasa işlevi gören Weathermen liderliği tarafından bu terk edilişin bir tekrarıdır.

Bu, Susan’ın bir gruptan diğerine umutsuz ve intihara meyilli sürüklenişinin başlangıcıdır. Weathermen’lere bir alternatif arayan Susan, adını Townhouse’un bombacısı Teddy Robbins’in “şan şöhret içinde ölme” arzusuna ilham veren *Butch Cassidy and the Sundance Kid* filminden alan Sundance adlı başka bir gruba katılır. Sundance üyeleri bir tür “jouissance festivali” düzenlemektedir. Susan zaman zaman bir başka devrimci grup olan SLF ile de vakit geçirmekte, burada önüne gelen her erkekle yatmakta ve bol bol uyuşturucu kullanmaktadır.

Bir şiddet sarmalının içine düşer. Yoldaşlarıyla birlikte Chicago’da, “Chicago Seven” adlı bir grup göstericinin haksız yere yargılandığı davayı protesto etmek için “The Day After” adlı bir gösteri hazırlar. Susan bu sırada kendisinin de öldürüleceğini ummaktadır:

Ölümü ve ölmeyi takıntı haline getirmiştım. Polis karakolunu tekrar bombalamayı ve patlamada öldüğümünden emin olmayı



düşünmeye başladım. Bir düzine domuzla çatışmaya girmeyi, bazılarını öldürmeyi ve sonunda kendimi öldürtmeyi hayal ettim. Bir ROTC binasını ateşe vermeyi ve alevler içinde yanarak ölmeyi hayal ettim. Ölümümün bir anlamı olmalıydı. Artık öylesine ölemezdim; anlamlı bir şekilde ölmeliydim. Hayatım boşa harcanmış bir ölümle heba edilemezdi. TDA'dan önceki o günlerde cinayet, intihar ve şiddet beni tüketmişti. (Stern, 1975, s. 236, 237, 241, 244)

Ancak bu gösteri sonrası Sundance liderleri Susan'ın davranışını "kamikaze" şeklinde tanımlayarak gruplarından dışlarlar. Susan hala kırık camların sesinden heyecan duymaktadır. Townhouse patlamasını duyduğunda, hala hayatta olma fikri karşısında bir kendinden nefret dalgası yaşar: "Bedenimden, nefesimden, burnumdan, ayaklarımdan nefret ediyordum. Etime tutunma azmimi küçümsedim. Düşüncelerim daha da hastalıklı bir şekilde dalgalanıyordu. Eğer insan anlamlı bir şekilde yaşayamıyorsa, en azından anlamlı bir şekilde ölebilirdi. İnsanın hayatı üzerinde bu kadar kontrolü vardı." Başka bir deyişle, üç Townhouse kurbanını düpedüz kıskanmıştı.

Kocasının da söylediği gibi Susan Stern çocukluğundan beri intihara meyilliydi; bunlar daha sonra devrimci fikirlerine dönüştü ve hızla vurgulu hale geldi. Gördüğümüz gibi, elinde bir silahla öldürülmeyi bile hayal etmiştir. Öfke Günleri sırasında yanında bir tabanca taşır ve Molotof kokteyli yapmayı öğrenir. 1970'teki duruşmasından sonra, dinamit yapımını öğrenmek için bir kimyagerle birlikte dağlara gider. IBM ve Boeing fabrikalarını havaya uçurma hayallerinden bahseder: "Amerika'dan nefret ediyorduk. [...] . Kalplerimiz dağlardaydı, bombalarımızla birlikte; kalplerimiz yeraltındaydı, Weathermen'lerle birlikte" (Stern, 1975, s. 271). Susan kendi ölümüne

de Townhouse kurbanlarına atfettiği devrimci anlamın aynısını vermek ister. Aynı zamanda, bu şiddet fikri ve pratiği onu canlandırır ve harekete geçirir, düzenli bir sürat dozu gibi onu canlı tutar: Planlanan ölüm böylece her seferinde askıya alınır, ama ne kadar süre için?

### **Weatherwoman: Ölümcul kusur nasıl iyileştirilir?**

Stern, içini kemiren bölünmeyi formüle edebiliyor: “Cinsel arzularım devrimci ideallerimden farklı bir parçamdan geliyordu.” Cinsel dürtüleri ve idealleri arasındaki bu bölünme karşısında kendini son derece yalnız hisseder (Stern, 1975, s. 252). 1970 yazı boyunca, bir yandan bu bölünmeyi yaygın bedensel pratiklerle eyleme geçirmeye çalışır: “Seks, uyuşturucu ve şiddet!” onun sloganıdır; diğer yandan zamanının geri kalanını devrimci projesinin gizli uygulamasına, yani güvenilir bombalar yapmaya ayırır. Ancak bu çözüm pek de tatmin edici değildir.

Susan üstlenemediği bölünmüşlüğü üstesinden farklı yollarla gelmeye çalışır. İlk olarak, SDS’deki ilk karşılaşmalarından beri hayranlık duyduğu kadın devrimci Bernardine Dohrn’un “ideal imajı” ile bunu gizlemeye çalışır: “Konuşma ve hareket tarzı; böyle bir kontrol, böyle bir kendine güven, böyle bir zarafet. O benim olmayı umduğum şeyin bir sembolü haline gelmişti. Aynı zamanda, tüm bu ihtişam karşısında kendimi çaresizce yetersiz hissediyordum” (Stern, 1975, s. 47).

Siyasi bir amaca hizmet etme arzusu, avangard karşısında belli bir konformizmden ayrı tutulamaz; bu tutumun izleri çocukluk dönemine kadar sürülebilir. Daha bebekken ebeveynlerimizin beklentilerini hissedebiliriz. Bunlar nihayetinde bir “ego-ideali”, benliğimizi “ideal egoya”, ebeveynleri tatmin edecek

imgeye dönüştürmek için kullandığımız bir referans noktası oluşturur. Ego-ideali ve ideal ego arasındaki bağlantı (Freud, 1914, s. 67-102) yaşam boyunca işler: ailede, okulda, orduda, üniversitede, işte, çiftlerde vb. Her seferinde özne, ego-idealini somutlaştıran sevilen, kıskanılan ya da hayranlık duyulan kişi tarafından, büyük ya da patron tarafından tanımlanan ideal ego ile özdeşleşmeye çalışır. Ve her seferinde, bu özdeşleşmenin başarısı, geçmişin “sıradan boyunduruklarından” kurtulmuş olarak deneyimlenen yücelme duygularıyla çakışır.

Bu nedenle Bernardine, Susan’ın önünde kaçınılmaz olarak zavallı hissettiği ideal egodur. Öfke Günleri sırasında birlikte tutuklanırlar. Polis minibüsüne atıldıktan sonra bile Bernardine çekiciliğini muhafaza etmektedir:

Bir manken gibi görünüyordu. Kısa siyah deri ceket, güzel bir pantolon, düzgün mor bir bluz, çizmeler, her şey yerli yerindeydi. [...] Karizmasının kaynağını anlayamadan öylece ona baktım. Kendine has bir ihtişamı vardı. Bir kraliçe gibi olan asaleti, onu diğer kadınlardan ayırıyordu. (Stern, 1975, s. 150, 151, 268)

Daha sonra Susan, Diva’nın ilk yasadışı konuşmasını şaşkınlıkla dinler: “Cennetten, gelecekte gelen bir ses gibiydi, hiçbir Amerikan yasasının susturamayacağı bir ses.” Susan, hayat hikayesini dinlemek için zaman ayıran güzel Cathy Wilkerson gibi diğer kadınlardan da etkilenir –annesinin kendi sorunlarıyla ne kadar meşgul olduğu göz önüne alındığında Susan’ın hiçbir şey açıklayamadığı annesinin aksine. Ya da, olumsuz bir şekilde, bir gösteri sırasında onu harekete geçiren, ancak daha sonra ona karşı çok eleştirel olan ve militan katılığı “[Susan’ı] ölümüne korkutan” (Stern, 1975, s. 59) Kathy Boudin. Dışıl ideal böylece süperegounun alaycı sesi haline gelir.

Bölünmüşlüğü'nün iki tarafını bir araya getirmenin bir diğer yolu da elbette ideal lider imgesini somutlaştırmaya çalışmak olacaktır. Ancak Susan bunu başaramaz; bölünmesi derinleşir ve onu amansızca parçalar. "Ciddi bir devrimci" olmaya çalıştığında, kendini Chicago sokaklarında kanlar içinde hayal eder. Televizyonda "kanlı Technicolor" ile yayınlanan Öfke Günleri sırasında şöyle düşünür: "Bütün dünya [beni] izliyor" (Stern, s.136-137). Ancak bu savaşçı imajı, yerini diğer Weatherwomen'lar tarafından reddedilen go-go dansçısının seksi imajına bırakır, çünkü o, onların devrimci idealleriyle çelişen nesneleştirilmiş kadını temsil etmektedir. Bildiğimiz gibi, bu durum sonunda Susan'ın dışlanmasına yol açar, çünkü Susan'ın davranışları her iki cephede de –mücadelenin ve kadınlığın tarafında– aşırıdır.

Yine de, bir kadın ve Weathermen savaşçısı olarak imajını bir araya getirerek bu içsel yarığı onarmak için bir fırsat yakalar: Seattle Seven duruşması sırasında, sanıklardan biri olduğu bir grup savaş karşıtı aktiviste karşı açılan bir dava. Devrimin kadın sesi haline geldiği için kendini çok önemli hissetmektedir. "Yalnız kadın sanık"tır ve basın tarafından "yüzlerce kez" böyle tanımlanmıştır: "Birdenbire önemli biri oldum. [...] . Ve nihayet, ülkedeki diğer kadınlara ulaşacak kadın sesi olma gibi muazzam bir sorumluluğu üstlenecek benden başka kimse yoktu" (Stern, 1975, s. 260, 264). Townhouse patlamasından sonra tüm üst düzey Weatherwomen'lar yeraltına çekildiğinden, "mitinglerde benim, sınıflarda benim, gazete röportajlarında, radyo programlarında ve haberlerde benim sesim duyulacaktı. [...] hükümet tarafından dışlandığım için, diğer kadınlar olan biteni bilmek istiyordu." Susan bir misyon bulmuştur. Bu dönemde, çeşitli fiziksel sorunlar yaşadığı (cinsel yolla bulaşan

hastalıklar, arzu edilmeyen ve uzun süre reddedilen bir hamilelik, tedavisi olmayan bir soğuk algınlığı, uyuşturucu kullanımının etkileri, vs.) sonraki zor aylarda kendisine destek olan sadık bir aktivist Annie Anderson ile arkadaş olur.

Bu yeni (dayatılan) misyon sayesinde Susan ideal devrimci kadın imajına bürünmeyi başarır. Duruşmalarda ne giyeceği ile meşguldür; dönüşümlü olarak “Uzun siyah eteğim, siyah şapkam ve Madame De Farge [Dickens’in *A Tale of Two Cities*’indeki Fransız Devrimi’nin *tricoteuse*’u] gibi örgü örmek ile biraz şok terapisi için mini eteğimi giymek arasında gidip geliyorum.” Bu kıyafetle, yargıcın tüm engelleme çabalarına rağmen hem savunma yapmayı hem de siyasi bir konuşma yapmayı başarır.

Ancak kadın devrimcinin birleştirici imgesinin getirdiği rahatlama kısa sürer. Susan hızla depresyona ve uyuşturucuya geri döner; bu da onun bir paranoyak olmadığının kanıtıdır, çünkü hiçbir görev onu uzun süre ayakta tutamayacak gibi görünmektedir.

Daha sonra, altı ay hüküm giydiği hapisshaneden başlayarak anılarını yazmaya karar verir; bu, ayrılığı iyileştirmek için yaptığı üçüncü girişimdir. Arkadaşı Anne’e ruhsal durumunu anlatır:

Hâlâ devrimci rolümde mutsuzum, çünkü bu benim için yeterli değil; yaratmaya çalıştığım tarihte öne çıkmak istiyorum. Varlığım ancak birçok kişi bunu bilirse bir anlam kazanacak. Adına ister şöhret deyin, ister ölümsüzlük, ne dersiniz deyin, ona sahip olana kadar hep mutsuz olacağım. Sanırım benimle ilgili en üzücü şey bu, ölümcül kusurum. (Stern, 1975, s. 363)

Ancak 1975'te anılarını yayınlamayı başarsa da yazmak onu dengede tutmaya yetmez. Bir yıl sonra, bir başka romantik hayal kırıklığının ardından, güçlükle gizlenmiş bir intihar gibi görünen bir şekilde aşırı dozdan hayatını kaybeder. Siyasi macerası Robby ile olan evliliğinin çöküşünden doğmuştur; son romantik başarısızlığından sonra kendini öldürür. Özellikle de küçük bir çocukken annesi tarafından terk edilmesini, 13 yaşında bu ayrılığın acısıyla bağlantılı intihar girişimini ve daha sonra kadınlar arasında aradığı şeyi düşünürsek; yani bir ideal, ama aynı zamanda dinleyen biri, ki kendi annesi bunu asla yapamamıştır (Cathy Wilkerson'dan bahsederken bundan söz ettiğini görmüştük). Ayrıca Anne'e şöyle yazar: "Aşk, bu kelimedenden neredeyse nefret ediyorum. Bu konuda her zaman berbat bir başarısızlık yaşadım. Her zaman aşkı bulabilseydim şöhreti bu kadar arzulamayacağımı düşünmüşümdür ama görünen o ki her iki konuda da kaybediyorum."

### Bugün de dünkü gibi mi?

Susan Stern'in aktivist ve terörist yörüngesi, aşırılığın heyecanına duyulan gençlik iştahının ve eyleme hızlı geçişin paradigmatik bir örneği gibi görünüyor. Susan Stern'in durumunda, muhtemelen yasal kovuşturma riskleri nedeniyle eylemleri konusunda mütevazı bir ihtiyatlılık sergilemesine rağmen, gerçekten de terörizmden bahsedebiliriz: 1975'te kitabı yayınlandığında Weathermen hala yeraltında aktifti ve bombalı saldırılar düzenliyordu. Bu konuda çok fazla şey söylemese de Susan yine de patlayıcı yapmaya devam ettiğinden ve gösteriler sırasında –muhtemelen kullanmak için– silah taşıdığından bahseder.

Bağlı olduğu kişilerin (kocas ve daha sonra Bernardine Dohrn) her zaman gerisinde kalmasına ve kendini hiçbir zaman devrimci metinleri incelemeye adamamasına rağmen (Weathermen manifestosunu zar zor gözden geçirdiğini söylüyor) siyasi angajmanı ciddiydi. Bununla birlikte, “Tekeşliliği Yıkma” gibi kendisini rahatsız eden kurallara boyun eğmeyi asla kabul etmedi ve kalıplaşmış toplumsal cinsiyet davranışlarına uymadı. Bu kararsızlık bize eylemin teorileştirilmiş bir siyasi angajmandan ziyade bir imaj tarafından ve tam olarak aynı fikirde olunmasa bile liderler tarafından teşvik edilebileceğini göstermektedir. Günümüz teröristleri genellikle ideolojileriyle tamamen bütünleşmiş radikal bireyler olarak tanımlanırlar; ancak gerçekte kararsız olabilirler; saldırgan eylemlerini aniden gerçekleştirmeden önce uzun süre tereddüt edebilirler. Susan bu tür davranışların iyi bir örneğidir.

Son olarak, onu mıknaş gibi çeken, “ilahi ilham kaynağı” olan kadın devrimcinin ideal imgesidir: tanıştığı ve olmak istediği kadın (Stern, 1975, s. 112). Kısa bir an için bu imge, içinde yaşayan şiddeti idealiyle yoğunlaştırarak dürtüleri ve idealleri arasındaki acı verici bölünmeyi iyileştirir. Devrimci kadın imgesi onu, 1913 yılında Fransız psikiyatrist Maurice Dide (2006) tarafından ortaya atılan bir terim olan “tutkulu idealist” yapar.

Devrimci katılımı, kendi kuşağındaki diğer öğrencilerinkine benziyor gibi görünmektedir: Vietnam Savaşı’nı ve ırkçılığı protesto etmek. Bununla birlikte, tekil bir oluşum üzerine kuruludur.

Bir gösteri sırasında, “Nazi devletine” karşı savaşmaya, öldürmeye ve ölmeye hazırlanırken, Susan’ın aklına babasıyla ilgili kısa bir düşünce gelir. Bu zengin Yahudi kapitalistin

“Almanya’da altı milyon Yahudi’nin katledilmesinden” (Stern, 1975, s. 135) hiçbir şey öğrenmediğine dair şüphesi Susan’ın çektiği acının kaynağıdır. Susan babasının beyaz olmayan insanlardan ve diğer dinlerden nefret eden bir ırkçı olduğunu düşünür. Kendisini bir ceset olarak deneyimlemesine yol açan, soykırımların ve Nazizmin tüm kurbanlarıyla tekinsiz bir birliktelik içindeki ceset yığını imgelemine hatırlıyoruz. Susan artık bu katledilmiş kurbanların yanında yer alırken, bir anlamda Yahudi kökenlerini unutmuş olan babası, savaştığı beyaz adamların, katillerin, domuzların tarafında yer almaktadır. Susan 13 yaşında intihara teşebbüs etmesinden de babasının zalimliğini sorumlu tutar. Ancak aynı zamanda, beyaz burjuva ve Yahudi kökenlerine sahip çıkarak babasının kızı olarak kalır. Tüm bu kimlikleri bir araya getirir ve hiçbirini inkâr etmez: Bir yandan kendini bir katliamın kurbanı olarak tanımlarken, diğer yandan babası gibi beyaz adamların, domuzların katilidir. Bu onun suçluluk duygusunu daha da güçlendirir.

Bunlardan ikincisi yüzünden, onu kamikaze olmaya iten cezalandırıcı süper-egosuna, her şeyden önce intihara meyilli bir tarzda itaat eder: Öldürmekten ziyade öldürülmek ister, ama sadece şanlı bir ölüm bulabildiği sürece. Babasının telafi etmeyi başaramadığı, annesinin terk edişinin boşluğuyla erken gelişmiş süperegosu kadınsı ve kuralsızdır. Büyük Weatherwomen’ların, aslında Bernardine Dohrn ya da Kathy Boudin gibi kaprisli süper kadınların baştan çıkarıcı özelliklerine bürünür. Susan’ın imajı ve itibarıyla sürekli meşgul olması, *Butch Cassidy and the Sundance Kid* filminin son sahnesinde olduğu gibi “şan ve şeref içinde ölen” Terry Robbins gibi diğer teröristlerin kaygılarını anımsatır.



## Nodlar

- 1 Fransız gazeteci David Thomson'ın çok satan kitabından alıntı.
- 2 Elbette böyle bir "hastalıklı özün" varlığına inanmıyoruz –bu 19. yüzyıl psikiyatrisinin bir terimidir.
- 3 Pape'e göre, 2001 yılında bile kamikaze savaşçıları Durkheim'ın kastettiği anlamda özgeci intiharlar gerçekleştirmeye devam etmektedirler – başkalarının yararı ve siyasi bir amaç uğruna kendilerini feda etmektedirler.
- 4 Weatherman'ın Savaş Hali İlanı için bakınız: [www.youtube.com/watch?v=jbpTvkpZluk](http://www.youtube.com/watch?v=jbpTvkpZluk)
- 5 Örneğin Dan Berger, Cathy Wilkerson veya Bill Ayers'in kitaplarında, son ikisi yoldaşları olmasına rağmen, kendisinden hiç bahsedilmemektedir.
- 6 Orijinal metinde *Rêve-lution*.

## Referanslar

- Ayers, B. (2001). *Fugitive Days: A Memoir*. New York: Penguin Books.
- Berger, D. (2010). *Weather Underground. Une histoire explosive du plus célèbre groupe radical américain*. Paris: L'échappée.
- Burroughs, B. (2015a). *Days of Rage, American's Radical Underground, the FBI and the Forgotten Age of Revolutionary Violence*. New York: Penguin Books.
- Burroughs, B. (2015b, Mart 29). Meet the weather underground's bomb guru. *Vanity Fair*.
- Dide, M. (1913/2006). *Les idealists passionnés*. Paris: Frison Roche.
- Dohrn, B. and Jaffe, N. (1968). *The Look Is You: Toward a Strategy for Radical Women*. Ann Arbor: Women's Liberation.
- Freud, S. (1914). 'On Narcissism', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 14 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 67–102.
- Freud, S. (1930). 'Civilization and Its Discontents', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 21 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 57–146.
- Lacan, J. (2001). *Littérature. Autres écrits*. Paris: Seuil.
- Pape, R. A. (2005). *Dying to Win, The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House.
- Regis, E. (1890). *Les régicides dans l'histoire et dans le présent: étude medico-psychologique*. Paris: A. Maloine.

- Rudd, M. (2009). *My Life with the SDS and the Weathermen Underground*. New York: William Morrow.
- Stern, S. (1975). *With the Weathermen: The Personal Journal of a Revolutionary Woman*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Wilkerson, C.P. (2007). *Flying Close to the Sun. My Life and Time as a Weatherman*. New York: Seven Stories Press.

## Bölüm 9

---

### Melankolide görülen aşırı yaratıcılık

Leon S. Brenner

Yaratıcılık ve depresyon arasındaki ilişkinin incelenmesi Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. Aristoteles, *Problemata* (1927) adlı eserinde Antik Yunan'da sanat, bilim, siyaset ve felsefe alanlarında tanınmış pek çok önemli ismin neden aynı zamanda depresyonda olduğunu merak etmiştir. Yaratıcılık ve depresyon arasındaki ilişkiyi inceleyen ilk modern bilim insanı, 19. yüzyılın İtalyan kriminolog ve doktoru Cesare Lombroso'dur (1895) ve dehanın deliliğin birçok biçiminden biri olduğunu iddia etmiştir. Günümüzde, yaratıcılık ve depresyon arasında bir ilişki olduğunu kanıtlayan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasında ünlü yaratıcı bireylerin psikolojik ve duygusal durumlarını araştıran biyografik çalışmalar (Post, 1996; Jamison, 1997); depresif hastalarda duygusal zeka, aykırı düşünme ve yaratıcı problem çözme gibi bilişsel kapasiteleri inceleyen psikometrik çalışmalar (Silvia vd., 2010; Salguero vd,

2012); yaratıcı ve depresif kişilerde ortak genetik faktörlerin birlikte belirleyiciliğini araştıran genetik çalışmalar (Prentky, 2001; Chruszczewski, 2014); yaratıcı faaliyet ve depresif ruh hali sırasında beynin çeşitli bölgelerindeki faaliyetin uzamsal örtüşmesini inceleyen nörogörüntüleme çalışmaları (Carhart-Harris ve ark., 2008); ve antidepresan tedavisinin yaratıcılık üzerindeki etkisini ele alan farmakolojik çalışmalar (Opbroek, 2002; Price ve ark., 2009) sayılabilir. Tüm bu çalışmalar ve daha pek çoğu, yaratıcılık ve depresyon arasında güçlü bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Yaratıcılığın özel bir davranışsal ya da psikiyatrik ölçütü yoktur. Bununla birlikte, geçmişte psikoloji alanındaki birçok araştırmacı onu kapsamlı bir şekilde tanımlamaya çalışmıştır (Ludwig, 1992; Oremland, 1997; Runco ve Jaeger, 2012; Kharkhurin, 2014; Weisberg, 2015; Corazza, 2016). Sigmund Freud hiçbir zaman yaratıcılığın kapsamlı bir psikanalitik tanımını yapmamıştır. Ancak Freud'un tüm psikolojik çalışmalarının *Standard Edition*'ında, Oidipus Rex üzerine gözlemlerinden Shakespeare ve Goethe'ye yaptığı atıflara, Leonardo da Vinci ve Michelangelo'nun Musa'sı üzerine yazdığı makaleye ve diğerlerine kadar yaratıcı sanatlar alanının onun üzerindeki etkisini doğrudan görmek mümkündür. Freud'un ölümünden sonra yaratıcılığa ilişkin psikanalitik teorileri geliştirenlerin onun takipçileriydi. Burada, "Bir sanat eserine ve yaratıcı dürtüye yansıyan çocuksu kaygı durumları" (1929) adlı makalesinde bir yaratıcılık teorisi geliştiren Melanie Klein'in çalışmalarına dikkat çekilebilir. Klein yaratıcılığı, şizoid paranoid evrede saldırıya uğrayan ve iyi ve kötü olarak ikiye ayrılan nesneyi onarma itkisi olarak tanımlamıştır. Donald Winnicott da çalışmalarında yaratıcılık kavramına büyük önem vermiştir.

*Oyun ve Gerçeklik* (1971) adlı kitabında, yaratıcılığı psişik gelişimde kolaylaştırıcı bir rol oynayan ve sanat eserlerinin üretiminin çok ötesine uzanan, psişenin doğasında var olan bir özellik olarak tanımlayan bir teori geliştirmiştir.

Bu bölüm, yaratıcılık ve depresyon arasındaki ilişkinin Lacancı psikanalitik bir yorumunu sunacaktır. Bunu yapmak için, öncelikle Freud'un "Yas ve Melankoli" (1917) makalesi ve Jacques Lacan'ın bu metin üzerine yorumlarını takiben melankolinin (yani psikotik depresyonun) psikanalitik bir açıklaması yapılacaktır. Bu açıklamayı takiben, yukarıda belirtilen çerçeveye uygun terimlerle yaratıcılığın Lacancı bir yorumu sunulacaktır. Ardından hem yas hem de melankoli yaratıcı çabalar olarak tanımlanacak ve kendilerine özgü yaratıcılık biçimlerini koşullandıran nesneler temelinde ayırt edilecektir. Son olarak, melankolinin yaratıcı doğasını kullanan psikanalitik tedavi için yeni beklentiler sunulacaktır.

### Freud ve Lacan'da Melankoli

Majör depresyon genellikle kalıcı ve yoğun depresif ruh hali, anhedoni, değersizlik hissi ve bilişsel bozulma ile karakterize yaygın bir psikiyatrik bozukluk olarak tanımlanmaktadır (APA, 2013). Araştırmalar, dünya genelinde insanların % 10-20'sinin yaşamları boyunca majör depresif bir dönem geçirdiğini (Lim ve ark., 2018), bu kişilerin çoğunun birden fazla tekrarlayan dönemden muzdarip olduğunu ve intihar riski altında olduğunu göstermektedir (Bulloch ve ark., 2014). Birçok çalışma, majör depresyonun patogenezinde yer alan çeşitli psikolojik, bilişsel, biyolojik ve nöral mekanizmaları tanımlamıştır (Fantom ve Sherman, 1999; Chávez-Eagle vd., 2006; Kupfer vd.,

2012). Bununla birlikte, çok miktarda ampirik veri ve klinik uygulama çeşidi olsa da, majör depresyonun farklı semptomlarını ve altta yatan zihinsel nedenselliği tanımlayan güncel ve tek bir metapsikolojik çerçeve henüz ortada yoktur.

Lacancı psikanalistler majör depresyonun metapsikolojisiyle ilgilenirken, bunu genellikle Freud'un "melankoli" ve Lacan'ın bazen "melankolik depresyon" olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirirler (Lacan, 1992, s. 116). Bu kitabın birçok bölümünde ileri sürüldüğü gibi, Lacancı psikanalistler için melankoli, psikozun daha geniş yapısı içinde daha kesin bir şekilde tanımlanabilir.

Freud, "Yas ve Melankoli" (1917) adlı makalesinde, yasın temel özelliklerine benzer şekilde melankolinin altında yatan psişik nedenselliği ortaya koyan metapsikolojik bir çerçeve geliştirmiştir. Yas, genellikle yakın birinin kaybından sonra gelen normatif bir psikolojik süreçtir. Bu sürece duygusal bir keder hali eşlik eder, kaybedilen kişiden kademeli olarak duygusal bir kopuşu gerektirir ve sonunda yas tutan kişiyi başka ilgi alanları bulması ve hayatına devam etmesi için özgürleştirir (McGraw-Hill, 2002).

Freud (1917) yas kavramını ele aldığı anda, bunu libidinal yatırım terimleriyle tanımladığı psişenin ekonomik modeli temelinde yapmıştır. Freud yasın, libidinal yatırımın ana nesnesi olan aşk nesnesinin kaybıyla koşullanan bir süreç olduğunu iddia etmiştir. Aşk nesnesinin kaybının özne tarafından, daha önce aşk nesnesine yatırılmış olan ve daha sonra yeniden tahsis edilmeye zorlanan aşırı libidinal yükün aniden serbest bırakılması olarak deneyimlendiğini de eklemiştir. Bu süreç, kaybedilen aşk nesnesine yapılan libidinal yatırımın yavaş yavaş kaybedilen nesnenin yerini alan başka nesnelere yönlendirilmesiyle çözülür

(s. 245). Bu durum, daha önce kaybedilen aşk nesnesine yatırılan enerji ile öznenin imgesel ya da simgesel dünyasının çevresindeki diğer görünür nesneler arasında yeni ikame bağların yaratılması şeklinde tezahür eder. Yas çalışması tamamlandığında, yeni türetilmiş libidinal bağlar kurulur ve özne “libidosunu kayıp nesneden kurtarmayı başarmış” sayılabilir (s. 252).

Aynı makalede Freud, melankolinin iç işleyişini kendi ekonomik yas modeliyle doğrudan benzerlik içinde karakterize etmeye devam etmiştir. Yas gibi melankolinin de bir aşk nesnesinin kaybıyla başladığını ve daha önce ona yatırılan libidinal enerjinin yeniden tahsisi yoluyla bu kayıptan kurtulma girişimini gerektirdiğini iddia etmiştir. Ancak Freud, nesne kaybının bilinçli olarak fark edilebildiği yasin aksine, melankolinin bilinçdışı, var olmayan veya ideal bir nesnenin kaybını içerdiğini vurgulamıştır; bu da Freud’un melankoliyi bir “patolojik yas” biçimi olarak tanımlamasına neden olmuştur (s. 251). Freud’un melankolideki nesne kaybına ilişkin açıklaması uzun uzun alıntılanmaya değerdir:

[Melankolide], kaybedilen şeyin ne olduğu açıkça görülemez ve hastanın da neyi kaybettiğini bilinçli olarak algılayamadığını varsaymak daha mantıklıdır. Aslında, hasta melankolisine yol açan kaybın farkında olsa bile bu böyle olabilir, ancak yalnızca kimi kaybettiğini bildiği, fakat kendisinde neyi kaybettiğini bilmediği anlamına gelir. Bu da melankolinin bir şekilde bilinçten çekilmiş bir nesne kaybıyla ilişkili olduğunu, yasin aksine, kayıpla ilgili bilinçdışı hiçbir şeyin olmadığını düşündürür. (s. 245)

Freud’a göre melankolide özne, tıpkı yas gibi, yatırım yapılmamış libidinal yükün fazlalığını gerektiren benzersiz bir kayıp türü yaşar. Bununla birlikte, nesnenin kendisinin bilinç

açısından ayırt edilemez olması, sonraki telafi sürecini imkânsız kılar; yani, kaybedilen nesne ayırt edilemediği için, onun yerine uygun bir şey bulmak imkansızdır ve görünürdeki kayıpla serbest kalan libidinal enerji yeniden tahsis edilemez. Bu nedenle, yas genellikle zamanında sona ererken, melankoli libidinal enerjinin tamamlanmamış bir şekilde yeniden tahsis edildiği kalıcı bir süreç olarak devam eder.

Freud, libidinal yatırım için uygun bir ikame bulamamanın, bu aşırı psişik enerjinin içe yönelmesine ve patolojik olarak egoya yatırım yapılmasına neden olduğunu, böylece egonun narsistik olarak kayıp nesneyle özdeşleştiğini iddia etmiştir (s. 249). Dolayısıyla, yasta kayıp belirli bir kayıp aşk nesnesine ilişkin olarak yaşanırken, melankolide kayıp nesnenin yokluğu egoya ilişkin bir kayba dönüşür (s. 247). Narsistik gerilemenin bu biçiminde, ego aşağılanır ve didik didik edilir, bu da günümüzde bazen majör depresyon olarak tanımlanan durumla sonuçlanır (s. 248, 251). Freud, yasta zayıf ve boş hale gelenin dünya olduğunu, melankolide ise egonun kendisi olduğunu savunmuştur. Sonuç olarak, melankolik öznelere kendilerini değersiz, önemsiz, başarma kabiliyeti olmayan ve aşağılık olarak algıladıklarını eklemiştir. Değersizlik duygusu ve dış dünyaya olan ilginin azalması ile birlikte iç gözlemde sürekli ve yaygın bir artış yaşarlar (s. 244). Uykusuz kalırlar, yemek yemeyi reddederler ve bazen artık yaşamaya devam etmek istemezler (s. 246). Tüm bunlar günümüzde belirli koşullar altında majör depresyon teşhisi konulmasını gerektiren psikolojik özelliklerdir (APA, 2013).

Lacan, Freud'un "Yas ve Melankoli" (1917) adlı eserini çeşitli seminerlerinde tartışır. Lacan bunu yaparken, Freud'un bu temaları psişik nesneler arasındaki ilişkiler açısından ele aldığını



vurgular (Lacan, 2019, s. 335). Freud bir yandan yas nesnesini genellikle önemli bir kişi, kişinin ülkesi, özgürlüğü veya idealleri olarak tanımlar (Freud, 1917, s. 243). Öte yandan Freud, melankolinin nesnesini bilinçdışı, var olmayan veya ideal olarak tanımlar (s. 245).

Lacan, yas ve melankolide nesnenin doğasına dair daha kapsamlı bir açıklama sunarak, bu iki süreç arasındaki radikal farkın ancak net ayrımlar sayesinde ortaya çıkabileceğini savunur (Lacan, 2014, s. 335). Lacan, yas nesnesinin doğasını vurgulamak için özneye yakın olan birinin kaybına odaklanır. Bunu yaparken, bu kişinin özne tarafından sevilen olumlu bir figür olması gerekmediğinde ısrar eder (s. 141); örneğin, birinin gerçekten nefret ettiği bir kişi de olabilir. Lacan bunu bu şekilde formüle ederken, Freud'un sevgi nesnesini olumlu ya da olumsuz herhangi bir afektif değerden bağımsız olarak libido yatırımıyla belirlendiği şeklindeki tanımını korur.<sup>1</sup> Lacan, yas çalışmasından önce gelen kaybın ille de özne tarafından sevilen bir kişinin kaybı olmadığında ısrar ederek, yas nesnesinin öznenin afektif tutumu tarafından değil, bu nesnenin öznenin libidinal ekonomisinde sahip olduğu başka bir "özel işlev" tarafından belirlendiğini vurgulamaya çalışır. Lacan'ın Freud'un yas teorisine en önemli katkılarından biri budur: bu özel işlevin öznenin kendi fantazileştirilmiş arzu edilebilirliği için bir yer tutucu olarak nitelendirilmesi. Başka bir deyişle, kaybedilen ve ardından yası tutulan kişi öznenin sevdiği bir kişi değildir, özneyi sevdiği düşünülen bir kişidir; yani özne için kalbinde arzulandığı gibi özel bir yer tutan ya da başka bir deyişle arzusunun nedeni olarak işlev gören bir kişidir (s. 117).

Bu noktada Lacan'ın arzusunun nesne nedeni (*objet petit a* ve bundan sonra nesne *a* olarak da adlandırılır) ile arzusunun

nesnesi arasındaki ayrımına değinmekte fayda var. Arzunun nesnesi, arzunun yöneldiği nesnedir. Arzu öyle bir şekilde işler ki, ne zaman arzuladığımız nesneyi elimize geçirsek, arzu bir an için söner ve başka bir nesneye duyulan arzu olarak yeniden ortaya çıkar. Bu anlamda, arzu nesnelerinden çoğul olarak bahsetmek gerekir: ortak paydası öznel olan bir nesneler zinciri. *a* nesnesi, öznenin arzu eğilimlerinin ortak paydasının cebirsel gösterimidir. Arzunun yöneldiği nesneden ziyade arzuya neden olan şeydir. Arzuyu harekete geçirir ve özne için belirli nesneleri arzu edilir kılan özellikleri belirleyen koşulları tanımladığı söylenir. Arzu edilen bir nesneden ziyade arzunun koşulu olan *a* nesnesi, gerçeklikte cisimleşen pozitivist bir nesne olarak düşünülmez. *a* nesnesi daha çok bir yer tutucu olarak tanımlanır: arzuyu, içini dolduracak bir nesne aramaya iten bir eksikliğin kurucu alanı.

Yokluk ancak mevcudiyetin içinde ortaya çıkabilir ve bunun tersi de geçerlidir (Lacan, 2006, s. 497). Daha açık bir ifadeyle, Lacan “eksikliğin yalnızca simgesel aracılığı ile kavranabileceğini” savunur (Lacan, 2014, s. 132). Bir kütüphaneyi ziyaret ederken, bir cildin eksik olduğunun ancak daha önce simgesel bir dizinleme sistemi yerleştirildiğinde fark edilebileceğini belirtirken ikna edici bir örnek verir. Aynı şekilde, *a* nesnesi de ancak simgeselin içine yerleştirildiğinde bir eksiklik olarak tanımlanabilir. Ve tersine, *a* nesnesi kendi içinde bir eksiklik olduğu için, arzu nesnesinin simgesel belirleniminin üzerine yazıldığı arka plan olarak işlev görür.

Lacan, yas tutma içinde ve psikotik süreçte yapısal bir eşbiçimlilik olduğunu savunur (Lacan, 2019, s. 336, 347). Öncelikle, her ikisinin de bir “men etme” (forclusion) gerektirdiğini belirtir (Lacan, 1997, s. 321). Men etme, psikozun kökeninde

yer alan psişik bir mekanizmadır. Temel olarak, men etme belirli bir göstereni simgesel düzenden radikal bir şekilde reddederek işler (s. 15). Psikoz söz konusu olduğunda bu, Lacan'ın Baba-nın-Adı olarak adlandırdığı ilksel bir gösterendir (s. 96).<sup>2</sup> Bu ilksel gösteren yapısal olarak bastırılmıştır ve simgesel düzenin kurulmasında önemli bir rol oynar. Lacan, men etmeyi uzamsal terimlerle tanımlayarak, bu ilksel gösterenin bilinç-dışında yazılı olduğu yerde “simgeselde bir delik” yarattığını ileri sürer (s. 156). Dolayısıyla, men etmenin simgeselde bir eksikliğin olduğu yerde bir delik yarattığı söylenebilir. Lacan bir delik ile bir eksikliğin statüsünü açıkça birbirinden ayırır. Eksiklik bir yokluğun simgesel bir tanımı olarak kabul edilirken, delik simgesel düzenin ortadan kalkması anlamına gelir ve gerçek olanın bir etkisini temsil eder. Bu nedenle Lacan'a göre, eksikliğin arka planına başka terimler yazılabilirken, delik böyle bir yazımın gerçekleşmesine izin vermez.

Lacan, yası önceleyen kaybın, simgeselde bir delik açan bir men etmeyle ilişkilendirilebileceğini savunur (Lacan, 2019, s. 336). Yani, özne için “özel birinin” ölümünün dayanılmaz deneyimi, uzamsal terimlerle, *a* nesnesinin yerine simgeselde bir delik açılması olarak tercüme edilir. Yas tutma işinin telafi edici yönü, gerçeklikte yaratılan deliği yamamaya yönelik ardışık girişimdir. Bu, *a* nesnesinin yerine yerleştirildiği ölçüde, bu deliğe ilişkin bir şeyi netleştirme girişimini içerir (s. 337, 345-346). Yasın telafi edici yönü, psikoz vakalarındaki sanrıların işleyişine benzer; ancak bazı önemli farklılıklar vardır. Psikotik sanrılar simgesel düzenden merkezi bir örgütleyici göstere-nin (Baba-nın-Adı) çıkarılmasını telafi etmeye gelirler. Bu anlamda, bir bütün olarak simgeselin tutarlılığını riske atan temel bir simgesel istikrarsızlığı telafi etmeye gelirler. Yas çalışması,

simgeseldeki eksiklik alanının (nesne *a*) geçici kaybını telafi etmek için yapılır. Lacan, sanrıları psikoz için bir tedavi olarak gören psikanalistlere açıkça şüpheyile yaklaşır. Psikozda simgesel gerçekliğin sanrısız yeniden inşası yoluyla elde edilen mümkün olan en iyi sonucu tanımlamak için “stabilizasyon” (Lacan, 1997, s. 69, 86, 140) gibi terimleri dikkatle kullanır. Öte yandan, yas çalışması sona erdiğinde, simgeseldeki eksiklik alanı için geçerli bir ikame sağlar. Bunun, psikozda öznenin Baba-nın-Adı’nın yerinde yaratılan onarılamaz bir deliği onarmaya çalışırken; yasta simgesel çalışmanın bir eksiklik alanının çevresini yeniden tanımlamak amacıyla yapılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla, kişinin arzusunu geri kazanmak ve onu başka nesnelere yatırabilmek için, yas tutarken, *a* nesnesinin çevresini simgesel olarak yeniden işlediği iddia edilebilir. Lacan, öznenin bunu, önceki kaybın gerçekliğini “azar azar, parça parça, gösterge gösterge” “doğrularak” yaptığını ekler (Lacan, 2017B, s. 396). Bu göstergeler aşk nesnesinin imgesel ve simgesel nitelikleridir.

Yas tutma işinin *a* nesnesinin çevresi üzerindeki etkisini daha iyi anlamak için Lacan’ın *Seminer X: Anksiyete* (1962-1963) metninden bir paragraf dikkate alınmaya değerdir:

Bize gelince, yas çalışması, aynı anda hem özdeş hem de karşıt bir ışık altında, ilişkinin gerçek nesnesiyle, maskelenmiş nesneyle, *a* nesnesiyle bağı yeniden kurmak amacıyla tüm bu özenli bağları korumak ve sürdürmek için yürütülen bir emek olarak karşımıza çıkar –bundan sonra, nihayetinde başlangıçta bu yeri işgal edenden daha fazla kapsamı olmayacak bir ikame verilebilir ... Yas tutma sorunu, arzunun *a* nesnesinden değil, *i(a)*’dan askıya alındığı bağları ... sürdürme sorunudur. (Lacan, 2014, s. 335)

Bu paragrafta Lacan'ın, yas tutarken öznenin *a* nesnesinin detaylandırılmasıyla değil, tüm aşk ilişkilerini narsistik bir şekilde yapılandıran idealleştirilmiş boyutla, yani Lacan tarafından ideal ego ile ilişkilendirilen *a* nesnesi imgesiyle –genellikle *i(a)* olarak belirtilir– meşgul olduğunu savunduğunu görüyoruz.

İdeal ego, Freudcu egoyu oluşturan prototipik psişik bileşenlerden biridir. Lacan, ayna evresine ilişkin açıklamasında ideal egoyu, öz kimliğin oluşumu ve öznelere arası ilişkilerin kurulmasındaki işlevinden önce ego inşasının en “ilkel biçimi” olarak tanımlar (Lacan, 2006, s. 76). Bebeğin bedeninin parçalanmış gerçekliğini maskeleyen imgesel bir mükemmellik ideali olarak işlev görür. Özellikle ego ve aynasal imge arasındaki ilişkiyle bağlantılı olan yanılsama, büyülenme ve baştan çıkarmayı somutlaştırır. Lacan'ın *a* nesnesinin işlevini dahil etmeye çalıştığı ayna evresinin geliştirilmiş modelinde, ideal ego şu formülle temsil edilir: *i(a)*. Bu formül, ayna evresinde gerçekleşen narsistik “yanlış tanıma”da temsil edildikleri ölçüde *a* nesnesinin bir dizi imgesini ifade eder. *i(a)*, öznenin Öteki tarafından görülme biçimiyle ilişkili olan egonun imgesel bütünlüğü anlamına gelir (Lacan, 2014, s. 40). Daha açık bir ifadeyle, ideal ego, özneyi Öteki'nin gözünde arzu edilir kılan, yani özneyi Öteki'nin arzusunun nesnesi haline getiren idealleştirilmiş imgesel özellikleri bünyesinde barındırır.

Lacan, *a* nesnesinin yalnızca imge perdesinin arkasında maskelenmiş olarak takip edilebileceğini vurgular (Lacan, 2019, s. 373). Dolayısıyla, yas çalışması artık öznenin *i(a)*'nın imgesel düzeyinde arzu edilir olarak aşamalı bir şekilde yeniden anlamlandırılması şeklinde daha iyi anlaşılmaktadır (Lacan, 2019, s. 347).

Artık kayıp nesneyle özdeşleşmenin melankoliye mahsus olmadığını, yas tutarken de gerekli olduğunu görebiliriz (Lacan, 2014, s. 111). Yas tutarken özne, Öteki'nin yerine yerleştirilmiş aynadan yansıyan kendi narsisistik imgesine yeniden erişebilmek için kayıp nesneyle özdeşleşir (Lacan, 2017A, s. 287; 2014, s. 141). Trajik bir şekilde bu, Laertes'in Ophelia'yı bir kez daha kollarına almak için mezarına atladığında, onun değil, gözlerinde yansıyan narsisistik imgesinin yasını tuttuğu anlamına gelir.

Öznenin narsisistik imgesi simgeselde yeniden kurulur kurulmaz, arzuyu başlatacak bir eksiklik için yer yaratılmış olur. Bu aynı zamanda kişinin arzulama tarzında ve arzu nesnelerinin özelliklerinde bir değişim yaratabilir. Bu değişim minimal ya da şiddetli olabilir ve sonraki bölümlerde açıklanacağı üzere yaratıcı olmak olarak adlandırılabilir. Bu, yas çalışmasını sona erdirir ve öznenin hayatına devam etmesini sağlar.

Melankolinin tarafında ise Lacan, “ele alınması çok daha zor” olan farklı bir nesne türüyle karşı karşıya olduğumuzu savunur (Lacan, 2017B, s. 396). Lacan, yas nesnesine kıyasla melankoli nesnesinin “tamamen örtülü, maskeli ve belirsiz” olduğunu, öznenin yas çalışması yoluyla yeniden işleyebileceği veya doğrulayabileceği herhangi bir özellikten yoksun olduğunu ekler (s. 396). Bu örtülü nesne, *a* nesnesinin kendisidir.

Daha önce de belirtildiği gibi, *a* nesnesi herhangi bir mübadele nesnesi gibi değildir. Aslen ve kurucu olarak eksik olan bir nesnedir. *a* nesnesinin kendisinin bilinçdışındaki bir eksikliğe eşdeğer olduğu söylenebilir. Ulaşılamaz bir yokluğun mahalli olarak, arzunun nedeni olarak işlev görür ve arzuyu sürekli yörüngesinde destekler. Lacan, “libidinal yatırımın tamamının aynasal imge yoluyla geçmediğini” vurgular (Lacan,

2014, s. 38). Bu nedenle,  $i(a)$  ile ilişkili olarak tanımlandığında,  $a$  nesnesinin “bu kalan, bu tortu, statüsü aynasal imgeden türetilen nesnenin statüsünden kaçan bu nesne” olduğunu açıkça savunur (s. 40).

Lacan, melankoli çalışmasında öznenin  $a$  nesnesinin çevresiyle –ideal egonun,  $i(a)$ ’nın yeniden anlamlandırılmasıyla– yetinmediğini, “ $a$ ’ya radikal bir gönderme” yapmayı amaçladığını savunur (s. 336). Bunu yaparken, melankolik “başlangıçta ... bu imgeye, onun içinde kendisini aşan  $a$  nesnesine ... [narsisistik ilişkide] temelde yanlış tanınan ve yabancılaştırılan bir nesneye ulaşmak için saldırır” (s. 335-336; parantezler eklenmiştir).

Böylece, yas özdeşleşmesi çalışmayı  $i(a)$  düzeyine yönlendirirken, melankolinin  $a$  nesnesinin kendisiyle “daha gizemli” bir narsisistik özdeşleşme biçimiyle karakterize olduğunu görüyoruz (Lacan, 2017A, s. 283; 2014, s. 37). Bununla birlikte, imgenin örtüsü olmadan,  $a$  nesnesi tutarlılıktan yoksundur ve onunla özdeşleşmek imkânsızdır (Lacan, 2019, s. 373). Bu imkânsızlık, egonun ego-ideali düzeyinde aşağılanması beraberinde getirir. Ego-ideali (ben olarak da anılır) egonun bir diğer önemli prototipik yönüdür (Lacan, 1988, s. 125-126). Öznenin kendisi olarak gördüğü idealize edilmiş bir imgeyi temsil eden ideal egodan farklı olarak ego-ideali, öznenin kendisini başkaları tarafından görüldüğü şekliyle algıladığı simgesel bakış açısını ya da öznenin toplumdaki konumunu kazandığı bakış açısını temsil eder (Vanheule, 2011, s. 4). Lacan, ego-idealinin nesne  $a$  ile karşılaştığında maruz kaldığı tehdidin ancak ideal egonun “savunulması” yoluyla hafifletilebileceğini savunur (Lacan, 2017B, s. 394). Bu nedenle, ideal egoya sırtını döndüğünde özne ego-idealine erişimini de kaybeder. Dolayısıyla melankolide  $a$  nesnesiyle özdeşleşme, egonun her

iki prototipik yönüyle de *a* nesnesinin kurucu yokluğunu doldurmakta yetersiz kaldığı öznel bir konumu açığa çıkarır (Lacan, 2017A, s. 282). Başka bir deyişle, melankolik için “benlik” ile ilgili hiçbir şey, *a* nesnesinin kurucu yokluğuyla narsisistik özdeşleşmenin açtığı büyük ıssızlığa son vermek için yeterince iyi bir neden olamaz.

Slavoj Žižek (2000) melankolik özdeşleşmenin, *a* nesnesinin “en başından beri eksik olduğu, ortaya çıkışının eksikliğiyle çakıştığı, bu nesnenin bir boşluğun ya da eksikliğin olumlanmasıyla başka bir şey olmadığı, kendi içinde var olmayan tamamen anamorfik bir varlık olduğu” gerçeğinin reddedilmesini gerektirdiğini ileri sürer (s. 660). Melankolik, *a* nesnesine koşulsuz sabitleme yoluyla, sıradan gerçekliğin ötesinde –imgesel ya da simgeselin ötesinde– mutlak bir gerçekliğe duyduğu özlemi ifade eder. Dolayısıyla melankoli, nesnesini kaybetmiş bir arzudan çok, arzulama nedeninden yoksun bırakılmış bir arzulanan nesneler dünyası ile karakterize edilir. Kayıptan yokluğa (s. 659), *i(a)*’dan *a*’ya doğru bir hareket gerektirir; bu hareket aynı zamanda özdeşleşmenin kökeni olarak imgesel ve simgeselden gerçeğe doğru bir hareket olarak da tanımlanabilir.

Žižek, imgesel idealleştirilmiş imgenin ötesini hedefleyerek ve *a* nesnesine sadık kalarak, melankoli çalışmasının “kavramsal ve etik bir öncelik” düzeyi kazandığını ekler (s. 658). *i(a)*’nın tikel özelliklerini hedeflemek yerine, özneyi evrenselin sınırlarına götürür; Lacan’ın Kantçı etikle ilişkilendirdiği bir jesttir bu; özneyi kendi ölümünü kabul etmeye götürür, bu da sözde kategorik zorunluluk adına yapılır (Lacan, 1992, 189). Kant kategorik zorunluluğu, kişinin arzuları ya da kişisel refahı ne olursa olsun uyması gereken evrensel bir



ahlak yasası olarak tanımlar. Aynı şekilde, melankoli çalışması da mutlak düzeyde bir şey elde etmek amacıyla öznenin refahını göz ardı eder.

Bu öz yıkıma yol açan özdeşleşme jesti, “nesnenin intiharı çizgisinde bir şey” içeren bir tür “pişmanlık” doğurur (Lacan, 2017B, s. 397). Lacan bunu, nesneyi bir “intihara sürüklenme” girişimiyle ilişkilendirerek, ideal egonun imgesel kurgusundan, tıpkı bir pencereden atlamak gibi, simgeselin hiçbir destek sağlamadığı bir eksiklik yerine doğru bir sıçrama yapar (Lacan, 2014, s. 335-336). Nesne  $a$  ile özdeşleşme nedeniyle, nesnenin intiharı doğrudan egonun kendisinin ölümüne bağlıdır (Lacan, 2017A, s. 283).

Lacan,  $i(a)$  ve  $a$  nesnesinin arzusun işlevinin temel direkleri olduğunu savunur (Lacan, 2014, s. 41). Buna göre,  $i(a)$ ’dan vazgeçerek ve  $a$  nesnesinin intiharı yoluyla, özne bir bütün olarak arzudan uzaklaşmaya zorlanır. Bu nedenle Lacan melankolinin “sonsuz derecede daha yıkıcı etkileri tetikleyen” patolojik bir yas biçimi olduğunu savunur (Lacan, 2017B, s. 396); bunlar Freud’un (1917) “her canlıyı hayata tutunmaya zorlayan içgüdü [*Triebes*]” olarak tanımladığı şeyi engelleyen etkilere (s. 246).

### Lacan’da Yaratıcılık

Lacan sanatsal yaratıcılık alanıyla çok ilgiliydi. Hevesli bir okur ve sanat takipçisiydi. Genç bir psikiyatristken, yaratıcı yazarlarla haşır neşir olduğu, Paris’in ünlü kitapçısı Shakespeare & Co.’da önemli figürlerle birlikte grup okumalarına katıldığı bilinmektedir (Roudinesco, 1997, s. 12-13). Lacan’ın özellikle Fransa’daki sürrealist hareketten etkilendiği, André Breton

ve René Crevel gibi isimlerle ahbab olduğu da bilinmektedir (s. 18). Başlangıcından itibaren Freud'dan etkilenen bir sanat akımı olan Sürrealizm, yaratıcılığın kendisinin aklın kontrolünden bir kurtuluş olarak görülmesini dikte eden bilinçdışı kavramıyla çok ilgiliydi. Lacan sadece kişisel olarak yaratıcı alanla ilgilenmekle kalmamış, sanat dünyasıyla karşılaşması da psikanalitik öğretisini büyük ölçüde etkilemiştir. Antik ve klasik resimlere yaptığı göndermeler, ünlü kitaplar ve oyunlar üzerine düşünceleri ve müzik eserleriyle olan ilişkisi tüm öğretisine eşlik etmiş ve kendine özgü kavramsallaştırmalarında önemli bir rol oynamıştır.

Lacan (1992) yedinci seminerinde “On Creation *ex nihilo*” başlıklı bir oturumun tamamını yaratıcılık temasına ayırır. Bu oturumda Lacan sekülerleştirilmiş bir yaratıcılık kavramı sunar, sadece teolojik anlamda değil, aynı zamanda hem romantik hem de hümanist olması anlamında da sekülerleştirilmiştir. Basitçe ifade etmek gerekirse, Lacan için yaratıcılığın gücü ne Tanrı'da ne de özerk özünde değil, gösterenin kendisindedir (Chaitin, 1996, s. 64-65). Lacan için gerçekliğin kendisi ve potansiyel olarak ona dahil edilebilecek her şey gösterene dayanır: “İlgilendiğimiz gerçeklik, bir gösterenler silsilesi tarafından desteklenir, örülür, oluşturulur” (Lacan, 1997, s. 249). Yaratıcılık açısından, “gösteren söz konusu olduğunda ... insan kendi destek sisteminin zanaatkarıdır” (Lacan, 1992, s. 119) demesi istisnasızdır. Başka bir deyişle, insan yaratıcılığı ancak gösterenler aracılığıyla ve onların anlamlandırma kapasiteleri temelinde ifade edilebilir.

Aynı oturumda Lacan, yaratıcı eylemi sıradan bir nesneyi daha önce sahip olmadığı bir “saygınlığa” yükseltme girişimi olarak tanımlar (s. 118). Bu eylemi Freud'un yüceltme

açıklamasıyla ilişkilendirir: libidinal enerjilerin katı cinsel nesnelerden sanatta yaratılanlar gibi toplumsal olarak değer verilen nesnelere kanalize edildiği bir süreç (Freud, 1905, s. 178-179). Başka bir deyişle, yüceltme nesnenin ve amacının değiştirilmesini gerektirir. İlk olarak, nesne cinsellikten arındırılır. İkincisi, yeni amacı, öncekiyle “yakından ilişkili” olmakla birlikte, “itirazdan uzak” ve “toplumsal olarak daha değerli” olan daha yüksek bir düzeye yükseltilir (Freud, 1910, s. 15, 29). Lacan, yüceltmenin zorunlu olarak bir nesne değişikliği gerektirmediğini, ancak nesnenin simgesel içindeki konumunun ayarlanmasını içerdiğini savunurken Freud’un ötesine geçer. Daha doğrusu, Lacan yüceltmenin bir nesneyi “Şey’in saygınlığına” yükseltmeye çalıştığını savunur (Lacan, 1992, s. 112).

Lacan’ın Şey (*das Ding*) açıklaması iki Almanca kelime arasındaki ayrıma dayanır: *die Sache* (“Şeyler”) ve *das Ding*. Lacan’a göre “Şeyler”, simgesel düzende tezahür ettikleri şekliyle nesne-temsilleridir. Bunları Freud’un “Şey-temsilleri” (1915, s. 203) olarak adlandırdığı ve Almanca’da “*Sachvorstellungen*” olarak adlandırılan şeylerle ilişkilendirir. Lacan, Freud’un “Şey”den temsilin ötesinde bir nesne olarak bahsettiğini ileri sürer (örneğin, Freud, 1894, s. 62). Onu bilinmesi imkânsız olanla (Lacan, 1992, s. 55), “gösterenin ötesinde” (s. 54), “onu hayal etmemizin imkânsız olmasıyla karakterize edilen” (s. 125) bir şeyle ilişkilendirmiştir. Freud’un haz ilkesinin ötesinde olarak tanımladığı ve Lacan’ın “ilksel gerçek” (s. 118) olarak atıfta bulunduğu ilksel psişik bir bileşenin yerini işgal ettiğini de ekler.

Simgesel temsil ile gösterilenin-ötesi arasındaki ayrım, Lacan’ın simgesel “gerçeklik” ile “gerçek” arasındaki ayrımına benzer. Gerçeklik, gösterenler aracılığıyla oluşturulan şeydir – simgesel düzende gösterenler tarafından desteklenen, örülen ve

oluşturulan şeydir (Lacan, 1997, s. 249). Ancak, simgesel düzen bir bütünlük değildir (s. 183). Lacan'a göre, simgesel her zaman eksik ve tamamlanmamış olduğu için bütün değildir. Bu Lacan'ın Öteki'ndeki eksiklik olarak tanımladığı şeydir (Lacan, 2017A, s. 373) ve başka durumlarda "Öteki'nin Ötekisi yoktur" (Lacan, 2006, s. 688) şeklinde ifade edilir. Öğretisinin bazı örneklerinde gerçek, Lacan tarafından bu simgesel tamamlanmamışlık kipi olarak, simgeselin içinde bütünlüğüyle ifade edilmesi imkânsız olanın adı olarak tanımlanır. Temsil alanının dışında olan ve anlamlandırmaya direnen şeydir, böylece gerçeklik ile gerçek arasındaki uçurumu kapatılamaz hale getirir.

Lacan, yüceltmenin bir nesneyi Şey'in "saygınlığına" yükseltmeyi amaçladığında, nesneyi asla gerçekten Kendinde Şey'e (yani, ilksel gerçek) dönüştüremeyeceğini vurgular (Lacan, 1992, s. 118).<sup>3</sup> Çünkü yüceltme kendi içinde bir anlamlandırma eylemidir (Lacan, 1992, s. 118). Kendinde Şey temsili ötesindedir; yüceltme için yalnızca bir "düzenleyici ilke" olarak işlev görebildiği ölçüde yücedir: Kantçı terimlerle, belirli bir uygulamaya rehberlik eden ancak kendi başına ulaşılamaz kalan bir ilke (Kant, 1998, s. 297-298 [A179/B222]). O halde yüceltmenin yalnızca yüce olanın yolunu izlediği ama ona asla ulaşmadığı söylenebilir; yani, gerçeklikte asla gerçek olana dair bir şey üretemez. Lacan'ın "yüceltme sorunu" (Lacan, 1992, s. 125) olarak adlandırdığı şey ve tartışmamız açısından yaratıcılık sorunu da burada yatar: Her ikisi de simgesel ile gerçek arasındaki kopuşla sınırlıdır ve bu nedenle nesneyi yalnızca hayal edilmesi imkânsız olan Şey'in imgesinde biçimlendirebilir.

Bu nedenle Lacan için yaratıcılık ve yabancılaşma aynı madalyonun iki yüzüdür (Stavrakakis, 2007, s. 48). Herhangi bir yaratıcı eylem, yaratma eyleminden önce hayal edilemeyen

bir şeyi, gösterilenin-ötesindeki bir şeyi yakalamaya çalışır. Bununla birlikte, simgesel düzen doğası gereği eksik olduğu için, herhangi bir yaratım nesnesi asla ilksel gerçekliği gerçekten somutlaştıramayacaktır. Sadece bir ek sağlayabilir, muazzam bir kültürel değere sahip olabilir ama yine de simgesel ile gerçek arasındaki boşluğu dolduramayacaktır. Simgeselin bu içsel sınırlılığı, herhangi bir yaratım biçiminin yabancılaştırıcı boyutunu belirler ve yaratıcı eylemin sonsuz yaratıcılığın romantik fantazisini gerçekleştirmesini engeller.

Ancak Öteki'ndeki eksiklik yaratıcılığın sınırı olarak işlev görürken, aynı zamanda Lacan'ın psikanalizin katı yapısalcılığın sınırlarını aşmasını ve arzunun ortaya çıkışına yer açmasını sağlayan koşuldur. Lacan için eksiklik her zaman arzuyla ilişkilidir. Özellikle, eksiklik arzunun nedenidir (Lacan, 2017B, s. 139). Bu kavram bir önceki bölümde *a* nesnesi açısından zaten açıklanmıştı. Öteki'ndeki eksiklik açısından tanımlandığında, Öteki'nin arzusu, Öteki'nin eksik olduğu ve sahip olmak istediği şey olarak belirlenir. "İnsanın arzusu Öteki'nin arzusudur" (Lacan, 2001, s. 235) derken Lacan, arzunun ilk olarak Öteki'nin benim dışımda ne istediğini sorduğumda ortaya çıktığını ima eder. Bu sorunun yanıtları, kişiyi Öteki'nin gözünde arzu edilir kılan idealleştirilmiş özellikleri belirleyen gösterenler ve imgeler biçiminde gelir. Öznenin arzusu bu özelliklerle özdeşleşerek kendine özgü nitelikler kazanır ve harekete geçer.

Dolayısıyla, Öteki'ndeki eksikliğin yaratıcı eylemde iki rol oynadığını görüyoruz. Bir yandan yüceltme işini sınırlar ve yaratıcı eylemi yabancılaştırır. Öte yandan, yaratma arzusunun oluşmasının koşuludur, arzunun yakalanamaz olanı yakalama ya da temsil edilemez olanı temsil etme yönündeki sürekli girişimini sürdürmesini sağlar. Başka bir deyişle, arzunun

metonimik olarak gösterenler zincirinde kaymasını, ayırt edilemez nedeninin sınırlarını aşmasını sağlayan şeydir.

Öteki'ndeki eksikliğin iki yönlü işlevi, Lacan'ın simgesel ile gerçek arasındaki benzersiz dışsal ilişki olarak nitelendirdiği şeyden kaynaklanır (Lacan, 1992, s. 139).<sup>4</sup> Lacancı bir perspektiften bakıldığında, gerçek simgeselleştirmeye direnir ama aynı zamanda simgeselin yanında varlığını sürdürür. Olumsuzluğun, yaratıcı öznenin yaratıcı bakış açısını sınırlayan bir olumsuzluğun sürekli yeniden canlanması yoluyla simgeseli etkilediği söylenebilir. Dolayısıyla, insan yaratıcılığının sınırlarını saptıran ve böylece yaratım anını mümkün kılan, Gerçek'in kalıcılığı ve indirgenemezliğidir. Bu anda, Öteki'ndeki eksiklik yerinden edilir ve yaratıcı arzusunun bir sonraki nesneye doğru ilerlemesini sağlayan belirli bir memnuniyetin eşlik ettiği tekil bir simgesel üretime yol açar.

### Yas ve melankolide yaratıcılık

Filozof Giorgio Agamben, *Stanzas* (1993) adlı kitabında Freudcu yas ve melankoli analizinin benzersiz ve yaratıcı bir yeniden formülasyonunu sunar. Agamben, melankolinin Freudcu ekonomik nitelendirmesini ve yas süreciyle karşılaştırılabilirliğini onaylar. Ancak, melankolinin çıkış noktası için yeni bir yaratıcılık teorisi sunmasına olanak tanıyan farklı bir nitelendirme önerir. Agamben, Freud'un yasın aksine, bir nesnenin ilk kaybının melankolinin başlamasına neden olduğu başlangıç noktasını belirlemenin zor olduğu argümanını vurgular. Agamben, Freud'un aksine, kayıp nesnenin sadece bilinç için ayırt edilemez olmakla kalmayıp, aslında kayıp melankolik nesnenin gerçekliğini tam olarak saptamanın da mümkün

olmadığını ekler. Bunun nedeni, melankolinin başlatıcı yönünün bir kayıp değil, libidinal enerjinin içe doğru çekilmesinin kendisi olması, yas sürecinin kökeninin ise bir aşk nesnesinin gerçek kaybı olmasıdır. Buna göre Agamben melankoliyi, kaybedilen gerçek bir nesneden yoksun, benzersiz ve ayrı bir yas biçimi olarak karakterize eder: “nesnenin kaybını önceleyen ve öngören bir yas tutma niyeti” olan benzersiz bir yas biçimi (s. 20). Melankoliyi, var olmayan bir nesnenin etrafında dönen bir çabada büyük miktarda libidinal enerjiyi yeniden tahsis etmeye yönelik spontane bir girişim olarak tanımlar. Bu çabada libido, böyle bir kayıp hiç yaşanmamış olsa bile, sanki bir kayıp yaşanmış gibi işlev görür.

Bu noktaya kadar Agamben, Lacancı yas ve melankoli tanımının kapsamı içinde kalır. Freud’un aksine, melankolinin yas tutmanın patolojik bir biçimi olmadığını, yani bir aşk nesnesinin kaybına verilen uygunsuz bir regresif tepki olarak görülmemesi gerektiğini, aksine elde edilemeyen bilinmeyen bir nesneyi kayıp bir nesneye dönüştürmeyi amaçlayan benzersiz bir yaratıcı süreç olduğunu savunurken özgün yorumunu ekler. Agamben, Ernst Kris’in (1936/1952) sanatsal yaratıcılığı “egonun hizmetinde bir regresyon” (s. 177) olarak nitelendirmesinin ötesine geçerek, melankolinin “aşk nesnesinin kaybına verilen regresif tepkiden çok, elde edilemeyen bir nesneyi kayıpmış gibi göstermeye yönelik imgesel kapasite” (Agamben, 1993, s. 20) olacağını savunur. Başka bir deyişle, Agamben melankoliyi regresyon terimleriyle tanımlamak yerine, melankoliyi hiçbir zaman var olmamış olanı geriye dönük olarak elde edilebilir bir kayıp nesneye dönüştürmeyi amaçlayan hırslı bir yaratıcı süreç olarak tanımlar. Agamben, melankoli çalışmasının esasen bu radikal yaratıcı strateji ile karakterize olduğunu

iddia eder. Bu, yalnızca bir düşünce ve hayal nesnesi olabilecek şeyin, kaybedilmiş ve şimdi yası tutulan bir nesne olarak “fantazmagorik bir gerçeklik” kazandığı zihinsel bir sahnenin (melankolik sahne) yaratıcı inşası yoluyla varolmayanının varoluşu için bir alan yaratmaya çalışan bir süreçtir (s. 20).

Lacan’ın yaratıcılık hakkındaki görüşünü ve Agamben’in melankoli yorumunu daha iyi anlamış olmakla birlikte, artık yaratıcı çabalar bağlamında yas ve melankoli meselesini yeniden değerlendirmeye hazırız. Öyleyse devam edelim ve hem yastutani hem de melankoliği yaratıcı bir eylemde bulunan sanatçılar olarak hayal etmeye çalışalım ve bu şekilde tasarlandıklarında ikisini ayırt etmeye çabalayalım.

Geçmişte yas çalışması, her iki süreç de ulaşılamaz bir nesnenin simgeselleştirilmesi etrafında döndüğü sürece, yüceltmeyle ilişkilendirilmiştir (Roussillon, 2005; Civitarese, 2016). Yasta yer alan “nesne-temsilleri”, öznenin idealize edilmiş niteliklerini Öteki için arzu edilir olarak aktaran gösterenler ve imgelerdir. Yas çalışmasında, bu nitelikler nesne *a'*nın “saygınlığına” yükseltilir. Başka bir deyişle, arzulayan olarak özne için simgeselde bir alan işaretler – arzunun nedeni için. Bu, yas tutma işini sona erdirir ve yüceltme açısından, öznenin simgeseldeki konumunu ayarlayarak ona toplumsal alana erişim sağlar. Simgele bağımlılığa boyun eğerek, yani gösterende libidinal yenden yatırım için bir alan bularak, özne kapatılmış nesneye olan bağımlılığından kurtulur ve simgeseldeki yerinde bulunan boşluğun üstesinden gelir (Kristeva, 2005, s. 1660). Dolayısıyla, yas çalışmasının doğrudan gösterene bağımlı olan dilin yaratıcı kullanımına bağlı olduğunu görüyoruz. Hem yastutan kişi hem de sanatçı, fantazinin sınırlarının ya da başka bir deyişle, öznenin aynasal imgeyle olan imgesel ilişkisinin simgesel



olarak yeniden eklemelenmesine girişir. Bu nedenle, yastutanın ve sanatçının çalışmalarında tekil bir şeyi ifade ettiklerini söyledüğümüzde, Şey ile ilişkilendirdikleri ideal imgeyle kendi özel özdeşleşmelerinden çıkarabildikleri şeye simgesel bir biçim verdiklerini iddia ederiz.

Bu yaratıcılık tarzı, öznenin konumunda bir değişiklik meydana getirebilir. Bu değişim, travmatik bir gerçeğin simgeselin eşiğinde ısrarla yeniden ortaya çıkmasının, söylemsel yapıdaki bir eksikliği ortaya çıkaran ve yeni bir eklemelenme arzusunu harekete geçiren bir gerçeğin sonucudur. Dolayısıyla, yas çalışmasında yaratılan şey her zaman özne ile Öteki arasındaki ilişkiyi düzenleyen yeni gösterenlerin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Bunlar ya bir “hatırlama” (Lacan, 2006, s. 521)<sup>5</sup> alanını sınırlayan gösterenler ya da bir “kapitone noktası” (*point de capiton*) olarak işlev gören ana gösterenler olabilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, “kapitone noktası” Lacan’ın psikoz üzerine çalışmalarında ortaya çıkan bir kavramdır (Lacan, 1997, s. 258-270). Bir ana gösterenin, gösterenler zincirini bir bütün olarak düzenleyen bir “demirleme noktası” olarak hizmet ettiği simgesel bir işlemi tanımlamak için kullanılır. Buna göre yas, öznenin simgesel düzendeki konumunun dramatik biçimde değiştiği bir gençleşme süreci olarak da belirlenebilir. Bu, ünlü deyişe yeni bir ışık tutmaktadır: “Hiç sevmemiş olmaktansa sevmiş ve kaybetmiş olmak daha iyidir.” Ancak Lacancı bir bakış açısıyla şöyle diyebiliriz: “Sevilmiş olmak ve seni seveni kaybetmek daha iyidir,” çünkü yas çalışması kişinin sevme ya da daha iyisi arzulama biçimini radikal bir şekilde yeniden şekillendirebilir.

Melankoli aynı zamanda bir yüceltme biçimi olarak da adlandırılabilir. Freud, “*Ego ve İd*” (1923) adlı makalesinde,

yüceltme ve melankoli arasındaki ilişkiye ışık tutan ve uzun uzun alıntılanmaya değer “negatif” bir yüceltme biçimi tanımlar:

Özdeşleşme ve yüceltme çalışmasıyla o [ego] iddeki ölüm içgüdülerine [*Todestriebe*] libidoyu kontrol altına alma konusunda yardım eder, ama bunu yaparken ölüm içgüdülerinin [*Todestriebe*] nesnesi olma ve kendisinin yok olma riskini de göze alır. Bu şekilde yardım edebilmek için kendisinin libidoyla dolması gerekir; böylece kendisi Eros’un temsilcisi haline gelir ve bundan sonra yaşamayı ve sevmeyi arzular. Ancak egonun yüceltme çalışması içgüdülerin dağılmasıyla [*Triebentmischung*] ve süperegodaki saldırgan içgüdülerin [*Aggressionstriebe*] özgürleşmesiyle sonuçlandığından, libidoya karşı mücadelesi onu kötü muamele ve ölüm tehlikesine maruz bırakır. (Freud, 1923, s. 56; parantezler eklenmiştir)<sup>6</sup>

Bu pasaj, egonun ölüm dürtüsünün (*Todestriebe*) nesnesi olma ve böylece yok olma riskini taşıdığı bir yüceltme sürecini tanımladığı için son derece ilginçtir. Yüceltmenin ya “olumlu” olabileceğini ve dürtüyü süperegounun işini sosyal olarak değer verilen bir faaliyet seviyesine yükseltebileceği daha yüksek zeminlere yönlendirebileceğini ya da “olumsuz” olabileceğini ve dürtüyü içe doğru yönlendirerek egonun ölümüne neden olabileceğini görüyoruz. Sonuncusu, yüceltmenin simgeleşen olan bağımlılığın ihanet eden önsezili ve yıkıcı yönünü gösterir. Yüceltme “aşırı” hale geldiğinde ve özneyi kayıp nesnenin aşırı değerlendirilmesine dayanan imkânsız bir ideale doğru yönlendirdiğinde olan şey budur. Benim hipotezim, bu aşırı yüceltme biçiminin melankolide gerçekleşen benzersiz yaratıcılık türüyle ilişkilendirilebileceğidir.

Melankolik, insan gerçekliğinin, toplumsal normların ve değerlerin tümünün simgesel olarak önceden belirlenmiş özdeşleşme nesnelere bağlı olduğunu hisseder. Bu önceden belirlenmişlik, melankolik tarafından, gösterenin “aptal” boyutunun bir örneği olarak doğru bir şekilde değerlendirilir ve tüm bu özdeşleşme biçimlerinin yabancılaşmış olduğu gerçeğiyle sonuçlanır (Lacan, 1998, s. 19-21). Melankolik, yaratıcı çabasında gösterenin yabancılaştırıcı boyutunu reddetmeye kararlıdır. Bu konum, şey-temsili alanının ötesinde bir şey yaratmayı amaçladığı için radikaldir. Freud’un psikozda görülen dış dünyadaki kateksisin kaybı olarak tanımladığı şeyi gerektirir. Lacan’dan ödünç aldığımız terimlerle, Şey’e sabitleme nedeniyle melankolik konumun gerçekliği oluşturan şeylere olan ilgiyi kaybetmeyi gerektirdiğini söyleyebiliriz.

Freud (1914) dış dünyadaki yatırımın kaybını narsistik regresyonun ikinci dereceden patolojik bir formu olarak tanımlar (s. 74-75, 84). Buna paralel olarak, simgesel gerçekliğe olan ilgisini yitiren melankolik, yaratıcı kaynaklarını egosuna yönlendirir. Böylece, yaratıcı yas tutma çalışması imgesel ve simgeselin kesişiminde cisimleşirken, melankolik süreç gerçeğin eşliğinde (nesne *a*) cisimleşir. Bu şekilde bakıldığında, melankolik yaratıcılığın nesne-temsillerini Şey’in “saygınlığına” yükselttiği değil, sorunlu bir özdeşleşme tarzı aracılığıyla egoyu, *a* nesnesinin aşırı değerlenmesine dayanan ayırt edilemez bir fantazileştirilmiş idealin “saygınlığına” yükseltmeye çalıştığı düşünülür. Bu, eksiklik etrafında dönen bir yaratımdan, fazlalık içinde bir yaratım sürecine geçiştir – Lacan’a göre “gerçekte yokluk yoktur” (Lacan, 1991, s. 313).

Melankolik aşırı yaratıcı bakış açısı, simgesel ile Gerçek arasındaki dışsal ilişkiyi reddeden bir inanç sıçramasını içerir.

Daha spesifik ifade etmek gerekirse, “içsel” olarak algılanan şey, kullanılmış ve suçlanabilir bir ego ile *a* nesnesinin aşırı değerli ve ayırt edilemez idealiyle özdeşleştirilen fantazmagorik bir “ilksel” ve “simgesel-öncesi” ego arasında bölünmüştür. Yaratıcı eylemde arzunun imkânsız bir nedeni olarak işlev gören, esasen temsil edilemez bir referans noktası olarak işler. Bu narsisistik çalışma tarzı, tamamen kendi içine kapalı bir nesne yaratmayı amaçlar: simgesel alandan bağımsız, kendine özgü bir egonun kalıcı bir varoluş fantazisi. Bu anlamda, özneliği yapılandıran temel yabancılaşmayı ve arzu ile yaratımın indirgenemez bir boşlukla işaretlendiği gerçeğini reddeden gerçek anlamda özcü bir çaba olarak tanımlanabilir. Bu boşluğu yadsıyarak ve ilksel gerçek ile fantazmagorik ilksel egonun yeri arasında bir süreklilik kurmaya çalışarak melankolik, Lacan tarafından tanımlandığı şekliyle arzunun diyalektiğini göz ardı eden imkânsız bir yaratıcı sürece girer. Bu, insan yaratıcılığının ve egosal özerkliğin sınırlarını reddeden yaratıcı bir süreçtir. Bu çelişkili konum melankolik sahneyi koşullandırır: Kendine özgü “simgesel-öncesi” bir egonun yabancılaşmamış fantazmagorik gerçekliğinin beklentilerini her ne pahasına olursa olsun garanti altına almayı amaçlayan ve bunun kişinin gerçekliği üzerindeki vahim etkilerini görmezden gelen bir sahne.

Bu anlamda, melankoliği mükemmel yaratıcı sanatçı olarak tanımlayabiliriz: yaratım alanında “etik bir önceliğe” sahip bir yaratıcı (Žižek, 2000, s. 658). Ancak bu aşırı yaratıcılık biçiminin bir bedeli vardır. Yasta özne liderliği ele geçirip süreci sona erdirebilirken, “melankolide bu süreç açıkça bir sonuca varmaz çünkü dümeni nesne ele geçirir. Nesne zafer kazanır” (Lacan, 2014, s. 335).

Sonuç itibarıyla, iki yaratıcı süreç olarak yas ve melankoliyi birbirinden ayıran şey, nesneyle kurulan özdeşleştirici ilişkilerin tikelliğidir. Yasta, yaratıcı çalışma  $i(a)$  etrafında döner: Öteki'nin tarafına yazılmış bir nesne. Melankolik için yaratıcı çalışma  $a$  nesnesi etrafında döner; ancak bu nesne öznenin tarafında yer alır ve fantazmagorik bir idiyosenkratik “simgesel-öncesi” ego ile özdeşleştirilir. İlk “geçişli” bir yaratıcı süreç olarak düşünülebilir çünkü gerçeklikteki bir nesneyi hedefler. İkincisi ise “geçişsiz” ve “aşırı” bir yaratıcı süreç olarak tanımlanabilir, çünkü nesnesi doğası gereği eksiktir ve süreç asla sona ermez (Brenner, 2019).

### Melankolinin tedavisinde yaratıcılık

*Seminer VII: Psikanalizin Etiği*’nde (1959-1960) Lacan, yaratıcı sanatsal coşku ile melankolinin başlangıcı arasında gerçekten de ortak bir şeyler olduğunu iddia eder (Lacan, 1992, s. 116-117). Bu bölümde, bu iddiayı destekliyorum ve melankolinin kişinin arzu etme kapasitesini tüketen ve gerçeklikle bağlarını koparan aşırı yaratıcı bir süreç olarak tanımlanmasını öneriyorum. Ancak, Agamben (1993) ile aynı fikirde olarak, yaratıcılık ve melankoli arasındaki ilişkinin ille de patolojik bir ilişki olarak anlaşılmaması gerektiğini öne sürmek istiyorum. Aşırı melankolik yaratıcılığın benzersiz bir türünü açıklayan metapsikolojik bir çerçeve, melankolinin tedavisi için daha ileri psikanalitik müdahalelerin geliştirilmesinde yararlı olabilir.

Yaratıcılık ve yaratıcı görevler, başta sanat terapisi (Reynolds, 2000; Gussak, 2007) ve ergoterapi (Griffiths, 2008; Hees ve ark., 2010) alanlarında olmak üzere uzun yıllardır majör depresyon tedavisinde kullanılmaktadır. Pratisyenlerin, yaratıcı görevlerin öğrenme ve problem çözme becerilerini

kolaylaştırdığını; hastanın iç gözlem ve duygusal öz farkındalık kapasitesini derinleştirdiğini; hastalara memnuniyet ve öz saygı duygusu sağladığını ve akranlarından onay alarak hastanın öz değer duygusuna katkıda bulunduğunu öne sürdükleri bilinmektedir. Tüm bunlar hastanın hayatının kontrol altında olduğu hissine katkıda bulunur ve majör depresyonun tedavisine yardımcı olduğu varsayılır.

Lacancı bir perspektiften, şimdiye kadar melankoli sorununun, *a* nesnesinin aşırı değerlendirilmesiyle koşullanan aşırı bir yaratıcılık biçimine bağladım. *a* nesnesinin özellikleri – kendi içinde tamamen örtülü, maskeli ve belirsizdir– özne tarafından görülemez veya gerçekten araştırılmaz. Bu nedenle melankolik, yaratıcı süreçte bu nesnenin imkânsız detaylandırılmasının yıkıcı gücüne karşı savunmasız kalır.

Lacan (2017B) melankolinin psikanalitik tedavisini tartışırken, öznenin şikayetinin ideal ego düzeyinde somutlaşmadığını vurgular, çünkü “melankolik size asla kötü görüldüğünü, suratının berbat olduğunu veya buruştuğunu söylemez” (s. 396). Lacan, melankolik “size alçakların en alçağı olduğunu, tüm ailesi için felaket üstüne felaket getirdiğini vb. söylediğinde” (s. 396) şikayetin ego-ideali düzeyinde gerçekleştiğini savunur. Bu, melankoliğin *a* nesnesinin gerçekliğine simgesel bir ek oluştururken karşılaştığı sorunsalı vurgular.

Buna göre Lacan, melankoliklerle çalışmanın simgesel ile gerçek arasındaki “sınır” üzerinde çalışmak olduğunu ekler. Bu çalışmada, “öznenin bu sınırdan uzak durmasını nasıl sağlayacağımızı bilmeliyiz” der (s. 397). Spesifik olarak, psikanalistlerin gösterenin işlevine, ego-ideali’nin konumunu yalnızca “dolambaçlı bir şekilde” (s. 397), yani ideal ego düzeyinde *i(a)* ile imgesel özdeşleşme yoluyla kurduğu sürece dikkat etmeleri

gerektiğini söyler. Başka bir deyişle, ego-idealinin *a* nesnesiyle karşılaştığında maruz kaldığı tehdit ancak ideal egonun “savunulması” yoluyla hafifletilebileceğinden (s. 394), melankolinin tedavisinin, *a* nesnesinin ben üzerindeki hakimiyetine bir sınır işlevi görebilecek olan *i(a)*’nın dinamik niteliklerinin imgesel olarak harekete geçirilmesi etrafında döndüğü söylenebilir.

Lacan’ın Joyce üzerine seminerinden (2016) yola çıkarak, melankolik öznelerle çalışmanın “*escabeau*” nun inşası etrafında döndüğü iddia edilebilir (s. 145). Doğrudan “merdiven” olarak çevrilen *escabeau*, öznenin kendisini Güzel’in (*Beau*) seviyesine yükseltmek için kullanabileceği küçük bir basamaktır. Miller’ın (2016) da belirttiği gibi, *escabeau* “Freudcu yüceltmenin narsisizmle kesiştiği eşsiz bir türünün” ürünüdür (s. 7). Bu nedenle, onu gösterenden ziyade gösterilen, simgeselden ziyade imgesel düzeyde bir inşa olarak tanımlıyoruz. Özellikle bu bölüm bağlamında, özne ideal egosuna ait bir şeyi İyi, Doğru ve Güzel’in büyük idealleri seviyesine yükselttiğinde ortaya çıkan bir yapı olarak tanımlıyoruz. Buna göre Miller, “*escabeaus* yaratıcıları... semptomla, semptomun opak jouissance’ıyla sanat yapmak üzere tasarlanmışlardır” (s. 7) diye ekler. Bunu yaparken, “gerçeğe karşı son savunma” olarak işlev gören narsistik ideallerinden güzellik üretirler (s. 7).

Buna paralel olarak, melankolik özneler söz konusu olduğunda, psikanalitik çalışmanın, *a* nesnesinin gerçekliğine karşı bir savunma işlevi görecektir bir *escabeau* inşa etmek için yaratıcı çabalarından yararlanmaya çalıştığı iddia edilebilir. Kişinin acısının tekilliğini *i(a)* düzeyinde imgesel özdeşleşmelerin ötesinde detaylandırmaya gelen nevroz tedavisinin aksine, melankoli tedavisi Güzel’in yaratılmasında *i(a)*’yı evrenselleştirmeyi amaçlar. Pratik anlamda bu, psikanalitik tedaviyi öznenin narsistik

ilgilerinin keşfine ve bunların etik (örneğin iş), beden estetiği (örneğin spor) ve sanat gibi alanlara yaratıcı bir şekilde dahil edilmesine yönlendirmek ve öznenin bir güzellik nesnesi yaratma konusundaki tavizsiz gayretini kullanmak anlamına gelir. Lacan'ı (2017B) takiben, bu çalışma melankoliğin ben eleştirisi yoluyla *i(a)*'nın özelliklerini tanımlamayı gerektirecektir. Lacan bu eleştirilere dikkat etmenin “kokuyu almamıza yardımcı olabileceğini” (s. 396) ve psikanalistlere öznenin yaratıcılığının *i(a)* düzeyinde idaresini kolaylaştırmada ya da başka bir şekilde ifade edersek, tedavinin odağını simgesel ve gerçeğin eşiğindeki aşırı yüceltmeden, *escabeau*'nun inşasında dayanak noktası olarak işlev görebilmeleri için imgeselde *i(a)*'nın özellikleri üzerinde çalışmaya yöneltmede yardımcı olabileceğini belirtir.

#### Notlar

- 1 Freud'un sevgi ve nefreti aynı madalyonun iki yüzü olarak tanımlamasından bahsetmiyorum bile (Freud, 1909, s. 134).
- 2 Brenner, 2020, s. 63-100'de psikotik men etme ilgili kapsamlı açıklamaya bakınız.
- 3 *Seminer VII*'deki *das Ding* tanımında Lacan Kant'ın “kendinde-şey” kavramına gönderme yapmaktadır. Bkz: Kant, 1998.
- 4 Lacan, *intimité* kelimesine *exterieur*'den ex ön ekini uygulayarak *extimacy* (*extimité*) terimini türetmiştir. Ortaya çıkan neolojizm, simgesel ve gerçek arasındaki karşıtlığın kesinlikle “içerisi” ve “dışarı” olarak algılanamayacağını, ancak “mahrem bir dışsallık” olarak algılanabileceğini ifade eder (Lacan, 1992, s. 139).
- 5 Lacan'ın “The Direction of the Treatment and the Principles of its Power” adlı çalışmasında belirttiği gibi: “Kişi hatırladığı için iyileşmez. Kişi iyileştiği için hatırlar.” (2006, p. 521)
- 6 “Ölüm içgüdüleri”, “içgüdülerin yayılması” ve “saldırgan içgüdüler” için orijinal Almanca larını kullandığıma dikkat edin. Tüm bunlar yanlış bir şekilde dürtü yerine içgüdü diye tercüme edilmiştir. Bu bölümün devamında dürtü olarak kullanacağım.



## Referanslar

- Agamben, G. (1993) *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- American Psychiatric Association. (2013) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5th ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>
- Aristotle, E. W. D. R. (1927) *Problemata*. Oxford: Clarendon Press.
- Brenner, L. S. (2019) 'Creative Hyper-Activation in Depression', *Creativity Research Journal*, 31(4), pp. 359–370.
- Bulloch, A., Williams, J., Lavorato, D., Patten, S. (2014) 'Recurrence of Major Depressive Episodes is Strongly Dependent on the Number of Previous Episodes', *Depression and Anxiety*, 31(1), s. 72–76.
- Carhart-Harris, R. L., Mayberg, H. S., Malizia, A. L., Nutt, D. (2008) 'Mourning and Melancholia Revisited: Correspondences between Principles of Freudian Metapsychology and Empirical Findings in Neuropsychiatry', *Annals of General Psychiatry*, 7, s. 9. <https://doi.org/10.1186/1744-859X-7-9>
- Chaitin, G. D. (1996) *Rhetoric and Culture in Lacan*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Chávez-Eakle, R. A., Lara, M. del C., Cruz-Fuentes, C. (2006) 'Personality: A Possible Bridge between Creativity and Psychopathology?' *Creativity Research Journal*, 18(1), s. 27–38.
- Chruszczewski, M. H. (2014) 'The Creative Side of Mood Disorders', *Creativity*, 1, s. 46–64.
- Civitarese, G. (2016) 'On Sublimation', *The International Journal of Psychoanalysis*, 97, s. 1369–1392.
- Corazza, G. E. (2016) 'Potential Originality and Effectiveness: The Dynamic Definition of Creativity', *Creativity Research Journal*, 28, s. 258–267.
- Frantom, C., Sherman, M. F. (1999) 'At what Price Art? Affective Instability within a Visual Art Population', *Creativity Research Journal*, 12(1), s. 15–23.
- Freud, S. (1894) 'Die Abwehr-Neuropsychosen', *Gesammelte Werke*, 1, s. 59–74.
- Freud, S. (1905) 'Three Essays on the Theory of Sexuality', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 7 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 123–246.
- Freud, S. (1909) 'Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund*

- Freud, S. (1910) 'The Origin and Development of Psychoanalysis', *Collected Papers of Sigmund Freud*, Cilt 10 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 1–150.
- Freud, S. (1910) 'The Origin and Development of Psychoanalysis', *American Journal of Psychology*, 21(2), s. 181–218.
- Freud, S. (1914) 'On Narcissism', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 14 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 67–102.
- Freud, S. (1915) 'The Unconscious', J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 14 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, s. 159–215.
- Griffiths, S. (2008) 'The Experience of Creative Activity as a Treatment Medium', *Journal of Mental Health*, 17, s. 49–63.
- Gussak, D. (2007) 'The Effectiveness of Art Therapy in Reducing Depression in Prison Populations', *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 51, s. 444–460.
- Hees, H. L., Koeter, M. W. J., de Vries, G., Ooteman, W., Schene, A. H. (2010) 'Effectiveness of Adjuvant Occupational Therapy in Employees with Depression: Design of a Randomized Controlled Trial', *BMC Public Health*, 10, s. 558–???
- Jamison, K. R. (1997) 'Manic-Depressive Illness and Creativity', *Scientific American*, 276, s. 44–52.
- Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*, P. Guyer, A. W. Wood, ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kharkhurin, A. V. (2014) 'Creativity. 4in1: Four-criterion Construct of Creativity', *Creativity Research Journal*, 26(3), s. 338–352.
- Klein, M. (1929) 'Infantile Anxiety-Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse', *International Journal of Psycho-Analysis*, 10, s. 436–443.
- Kris, E. (1952) *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: International Universities Press.
- Kristeva, J. (2005) 'L'impudence D'enoncer: La Langue Maternelle', *Revue Française de Psychanalyse*, 69, s. 1655–1667.
- Kupfer, D. J., Frank, E., Phillips, M. L. (2012) 'Major Depressive Disorder: New Clinical, Neurobiological, and Treatment Perspectives', *The Lancet*, 379 (9820), s. 1045–1055.

- Lacan, J. (1991) *The Seminar. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis (1954–1955)*, çev. F. Last, ed. F. Last. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1992) *The Seminar. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis (1959–1960)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. New-York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1997) *The Seminar. Book III: The Psychoses (1955–1956)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1998) *The Seminar. Book XX: Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge (1972–1973)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2001) *The Seminar. Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006) *Écrits*, ed. ve çev. B. Fink. New York: W. W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2014) *The Seminar. Book X: Anxiety (1962–1963)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. Cambridge, UK: Polity.
- Lacan, J. (2016) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII, The Sinthome (1975–1976)*, J.-A. Miller, ed. Cambridge, UK: Polity.
- Lacan, J. (2017a) *The Seminar. Book V: The Formations of the Unconscious (1957–1958)*, trans. F. Last, ed. F. Last. Cambridge, UK: Polity.
- Lacan, J. (2017b) *The Seminar. Book VIII: Transference (1960–1961)*, çev. F. Last, ed. J.-A. Miller. Cambridge, UK: Polity.
- Lacan, J. (2019) *The Seminar. Book VI: Desire and its Interpretation*, trans. F. Last, ed. F. Last. Cambridge, UK: Polity.
- Lim, G. Y., Tam, W. W., Lu, Y., Ho, C. S., Zhang, M. W., Ho, R. C. (2018) 'Prevalence of Depression in the Community from 30 Countries between 1994 and 2014', *Scientific Reports*, 8, s. 1–10.
- Ludwig, A. M. (1992) 'The Creative Achievement Scale', *Creativity Research Journal*, 5, s. 109–119.
- Lombroso, C. (1895) *The Man of Genius*. Londra: W. Scott.
- Miller, J. A. (2016) The Unconscious and the Speaking Body. Proceedings from: The Speaking Body, 10th Congress of the World Association of Psychoanalysis, s. 1–11.
- Opbroek, A., Delgado, P. L., Laukes, C., McGahuey, C., Katsanis, J., Moreno, F. A., Manber, R. (2002) 'Emotional Blunting Associated with SSRI-induced

- Sexual Dysfunction. Do SSRIs Inhibit Emotional Responses?', *The International Journal of Neuropsychopharmacology*, 5, s. 147–151.
- Oremland, J. D. (1997) *The Origins and Psychodynamics of Creativity: A Psychoanalytic Perspective*. Madison: International Universities Press, Inc.
- Post, F. (1996) 'Verbal Creativity, Depression and Alcoholism. An Investigation of One Hundred American and British Writers', *The British Journal of Psychiatry*, 168, s. 545–555.
- Prentky, R. A. (2001) 'Mental Illness and Roots of Genius', *Creativity Research Journal*, 13, s. 95–104.
- Price, J., Goodwin, G. M. (2009) 'Emotional Blunting or Reduced Reactivity Following Remission of Major Depression', *Medicographia*, 31, s. 152–156.
- Reynolds, M. W., Nabors, L., Quinlan, A. (2000) 'The Effectiveness of Art Therapy: Does it Work?', *Art Therapy*, 17, s. 207–213.
- Roudinesco, E. (1997) *Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press.
- Roussillon, R. (2005) 'Le Processus et la Capacité Sublimatoire', *Revue Française de Psychanalyse*, 69, s. 1565–1573.
- Runco, M. A., Jaeger, G. J. (2012) 'The Standard Definition of Creativity', *Creativity Research Journal*, 24, s. 92–96.
- Salguero, J. M., Extremera, N., Fernández-Berrocal, P. (2012) 'Emotional Intelligence and Depression: The Moderator Role of Gender', *Personality and Individual Differences*, 53, s. 29–32.
- Silvia, P. J., Kimbrel, N. A. (2010) 'A Dimensional Analysis of Creativity and Mental Illness: Do Anxiety and Depression Symptoms Predict Creative Cognition, Creative Accomplishments, and Creative Self-concepts?', *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 4, s. 2–10.
- Stavarakakis, Y. (2007) 'Antinomies of Creativity: Lacan and Castoriadis on Social Construction and the Political', *The Lacanian Left: Essays on Psychoanalysis and Politics*, 37, s. 37–65.
- Vanheule, S. (2011) *The Subject of Psychosis: A Lacanian Perspective*. New York: Springer. [Vanheule, S (2022). Psikozun Öznesi: Lacancı Bir Bakış açısı, çev. G. Aközgürer. İstanbul: Axis]
- Weisberg, R. W. (2015) 'On the Usefulness of 'Value' in the Definition of Creativity', *Creativity Research Journal*, 27, s. 111–124.
- Žižek, S. (2000) 'Melancholy and the Act', *Critical Inquiry*, 26(4), 657–681.

## Bölüm 10

---

### **Ölüm dürtüsünü süslemek**

Melankoliye karşı bir savunma olarak yas

Jamieson Webster ve Patricia Gherovici

Fransız psikanalist Genevieve Morel'in (2018) intihar bombacısı olmak yerine Fransız yetkililere teslim olan kişiler üzerine yaptığı son terörizm çalışması, psikoz ve histerideki melankoli hakkında yararlı klinik ayrımlar yapmamıza olanak tanıyan kavrayışlar sunuyor. Morel, verdiği çeşitli örneklerde intihar-cinayet eylemleri ile bunları besleyen idealler arasındaki zıtlıkları vurguluyor. Melankoli bu vakalarda çok önemli bir unsurdur, çünkü bu planlı eylemler kaçınılmaz bir yüceltme başarısızlığıyla ilgilidir. Kaygının depresif bir şekilde savuşturulması göreviyle karşı karşıya kalan yas çalışması, planlı şiddet eylemleriyle atlatılmıştır. Yazarın incelediği bazı vakalarda, plandan eyleme geçiş, yazma, siyasete katılma, dini inanç bulma veya aşk ilişkilerine başlama gibi yaratıcı işlerle meşgul olunarak etkili bir şekilde önlenmiştir.

Morel (2018) bize, yazmayı bıraktığında intihar eden pek çok yazarı hatırlatıyor; David Foster Wallace bunun son örneklerinden biri. Morel'in hipotezini takip edersek, yazmak yalnızca eyleme geçmenin bir anlık ertelenmesi ya da bir *passage à l'acte* olarak işlev görüyor gibi görünüyor. Morel'e göre bunun gerçekleşmediği tek zaman, toksikomaninin klinik tablonun bir parçası olduğu, yani kişinin melankolisinin bağımlılıkla iç içe geçtiği zamandır. Eğer ayık olurlarsa, yaratıcılık ya da diğer kendini toparlama çabalarından bağımsız olarak yaşamaya devam edebilirler. Bağımlılıktan kurtulmak hayat kurtarıcıdır. Bu gözlem oldukça şaşırtıcı olup bir dizi soruya açık kapı bırakmaktadır. Yaratıcılıkla gerilim içindeki bu melankoli tablosunda yas nereye oturuyor? Yaratıcılık, sıklıkla gözlemlendiği gibi, bir yas tutma biçimi midir? Melankolik yazarlar için yazma işi, başkaları için olabileceği gibi, bir kaybın yasını tutmak gibi uygun bir yas çalışması değil de, sadece yas tutmaya karşı bir savunma, melankolinin ertelenmesi midir?

Biraz dolambaçlı bir yoldan gidelim. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (1987) adlı kitabıyla tanınan Elaine Scarry, yaratıcılık üzerine de büyüleyici bir kitap yazmıştır: *Dreaming by The Book* (2001). Temel iddiası, edebiyat ve şiire yakından bakarsanız, metnin yalnızca bir yazarın dile döktüğü hayal gücüyle ilgili olmadığı, aynı zamanda okuyucuya hayal gücünün görevini ve özelliklerini aktaran bir tür kullanım kılavuzu olduğudur. Her betimleme yalnızca bir sahnenin, nesnenin ya da kişinin (ya da bunların birleşiminin) –zaman zaman güzel, acı verici ya da harika– tasviri değil, aslında bunları zihinde algılamak, sahneye sözel olarak gerçekliğe ya da gerçek algıya yakın bir şey koymak için psişik olarak gereken şeydir. Örneğin, Thomas Hardy'nin *Tess of the*

*D'Urbervilles* adlı eserinde okuyucuya tipik bir pastoral imge (mandıradaki inekler) aracılığıyla hayal gücü sanatının öğretildiğini söylüyor:

Bu sabırlı sıranın arkasından alçalan güneş, onların gölgelerini duvara doğru düşürüyordu. Böylece her akşam bu silik ve sade figürlerin gölgelerini, sanki bir saray duvarında asılı bir saraylı güzelin profiliymiş gibi, her bir hat üzerinde büyük bir özenle çiziyor; onları çok uzun zaman önce mermer yüzeylerdeki Olimpiya şekillerini ya da İskender'in, Sezar'ın ve firavunların tasvirlerini çizer gibi özenle resmediyordu. (Scarry, 2001, s. 19)

Scarry, Hardy'nin mandıra duvarındaki inek gölgelerinin Yunan, Roma ve Mısır uygarlıklarına gönderme yaptığı metaforunu kabul etmek isteyip istemediğimizden bağımsız olarak, çağrıştıran şeyin yapma eylemi olduğuna işaret eder – aynı zamanda metaforun kendisi olan bir metafor yapmak. İnşa etme emeği burada “özen” olarak adlandırılmıştır.

Burada işaretlenen, figür ve zemin, perde ve projeksiyon, nesne ve ışık, katılık ve geçicilik arasındaki ilişkinin yanı sıra, beden ve zihnin zaman (ışığın, güneşin batışının zamanı, ama aynı zamanda her akşam) ve mekân (saray duvarı, mermer yüzeyler) içindeki uzantısıdır. Görüntü ya da sahne de hareket eder: “Alçalan güneş”, “gölgelerini duvara doğru düşürüyor”, “her bir hat üzerinde büyük bir özenle çiziyor” ve “onları resmediyor.” Yine de bu eylem, istek kipinde ya da kendi yapıp ettiklerini anlattığı ifadede, irademizin müdahalesi olmadan gerçekleşiyor gibi görünen bir şeydir. El ya da gözler, canlılığın mimesisinin bir sahnesi olan sahneye yetişmek ister. Önemli olan bir nesnenin yaşamıdır: bir nesneyle ilişkili olarak deneyimlenen ve hayal gücü kapasitesi haline gelen yaşam.

Scarry'ye göre bu içselleştirmeye ilgilidir – “birleştirme, artık bir imge yaratma özlemi” ve “bu eylemin biçimsel özellikleri nesnesinin içeriğinde sergilenir” (Scarry, 2001, s. 66). Bu, daha da önemlisi, zihnin nesneye yerleştirilmesi değil, tersine nesnenin zihne yerleştirilmesidir. Bir nesneyi harekete geçirebilme çevikliğimiz, bu maddeselliğe sahip olmamıza bağlıdır: Onu katlayabilir, eğebilir, ısıltılı hale getirebilir, daire çizdirebilir, döndürebilir, çevirebilir, kaydırabilir miyiz? Ona yatırım yapabilir miyiz ya da bu yatırımın ortaya çıkmasına izin verebilir miyiz? Bu aynı zamanda Scarry için sürekli bir kompozisyon ve yeniden kompozisyon eylemidir: dolayısıyla sadece “gerçeklik” ile değil, sanatla olan yakınlık. Sanat aracılığıyla, yaratıcılığın bu gizli kullanım kılavuzu aracılığıyla aktarılan canlılık duygusunu böyle tanımlar. Bu yönüyle de toplumsal dokuya bir katkıdır.

Homeros'un *İlyada*'sından aşağıdaki örneği ele alalım. Sadece ışığın tunç üzerindeki parıltısını, zırh ve silah yapımında kullanılan ateşi ve özellikle aşk ve savaşta insanları ateşleyen tutkuyu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda işte var olan hayal gücünün kıvılcımından, zihnin ve bedenin kendi etrafında dönme şeklinden, tıpkı yeryüzünde ileriye doğru koşan insanların görüntüsü gibi merkezi bir eksen ve onun dayanağı gibi dönmesinden de bahsediyor.

Gemilerden ısl ısl parlayan altın miğferler yükseliyordu... Zırhların görkemi gökyüzünü aydınlatıyordu ve tüm yeryüzü gülelerek bronzun ısıltısı altında dalgalanıyordu... Ve onların ortasında görkemli Aşil savaş için silah kuşanmaya başladı... Görkemli Aşil üç kez siperlerin üzerinden savaş narasını attı, üç kez Truvalılar ve müttefikleri büyük bir telaşla dönüp durdular. Miğferler ışıldadı, Hector kapkaranlık bir ifadeyle dönüp baktı. (Homeros, 1998, s.19)



Evet, görünüşte İlyada bir savaş ve muharebe betimlemesidir, ama aynı zamanda yas ve kayıp, anma ve insanın yarattığı şiddet ve yıkımla hesaplaşma hakkındadır. Aynı zamanda cesetlere gösterdiğimiz özenin uzun bir tasviridir. Bu, Hektor'un cesedi kutsanarak yas arabasına yerleştirildiğinde görülebilir:

Ve beyazlara kuşanmış Andromakhe, Hector'un, katledilen Hector'un başını kucağında nazikçe tutarak keder şarkılarına öncülük etti... tüm kardeşleri, silah arkadaşları yas tutuyor ve yanaklarından ılık gözyaşları süzülüyordu. Kemiklerini altın bir sandığa koydular, yumuşak eflatun bir kumaşla çepeçevre kefenlediler. (Homeros, 1998, s. 24)

Bir cesede gösterdiğimiz özeni yansıtan bu eylem aynı zamanda yaratıcılığa ve yas tutmaya da işaret eder. Erkekler döner ve Hector ilerler. Yas arabasının tekerlekleri döner de döner, ceset kucaklanır, kefenlenir, etrafında dönülür, gözyaşları akar: Bu hem bir yas sahnesi hem de şarkısıdır, nesnenin zihinde tekrar tekrar dönmesi, hatta kendini oraya yerleştirdiği şiddet ve acı, ona koştuğumuz ve aynı zamanda bizi terk edebileceği seri devinim.

Freud'un *Yas ve Melankoli*'de (1919) yas sırasında nesneden vazgeçilmeden önce nesnenin yeniden oluşturulduğu, zihnimizdeki bu temsil olarak canlı, nesnenin bizim için taşıdığı bu anlam, ama artık gerçekte ölü, bir ceset, göçüp gitmiş yargısını vermek için her iz, her libidinal bağ, nesneyle içselleştirilmiş her bağlantının yeniden ziyaret edilmesi gerektiği şeklindeki meşhur ifadesinden çok da uzakta değiliz. Ölümünü bilmeyen bir zihnin nesnenin kaybını kabul etmesi için bu bileşimin zaman içinde gerçekleşmesi gerekir. Ancak o zaman yeni bir nesne ile bir yaşam gerçekleşebilir.

Burada, yas, *Eros*, yaşam, toplumsal dokunun parçalanması ve onarılması işinin yanında, yaratıcılığın alanında yer alıyoruz. Hatta her ne kadar nesnenin kaybının ya da eksikliğinin kabulüne ve yıkımının sorumluluğunun bir kısmını üstlenmeye bağlı olsa da, canlılık kapasitesinin aktarımından bahsediyoruz. Peki ya melankoli? Bir keresinde bir hasta rüyasında bindiği kaydıracağın bir su kaydıracağı olduğunu görmüştü: Kaydıracağın sonu kapalıydı ve bu yüzden içi suyla doluydu, bu da dibe ulaştığında boğulacağı anlamına geliyordu. Rüyadaki şakayı, daha doğrusu kelime oyununu fark etti – su kaydıracağı (*suisslide*). Rüya, hiçbir şeyin tutmadığı, her şeyin metonimik olarak kaydığı bir rüyadır. Ölüm dürtüsü arzi endam etmektedir.

Bir başka hasta rüyasında, annesinin kopmuş kolunu gördü, hareketsiz, neredeyse manken gibi, vahşice koparılmış bir parçadan bile daha ölü ve gerçek dışı. Bunun hemen ardından, o gün kırmızı halıda, paparazzi kameralarının önünde şaşırtıcı bir şekilde rol arkadaşının kolunu öpen bir aktörün görüntüsünü görmüştü. Bu bir internet sansasyonu haline geldi. Görüntü, öpücük, arzu işareti, hatta his, bu rüyada kesinlikle canlı olarak içselleştirilmemiştir. Rüyadaki atmosfer nesneyi ölü hale getirir, *Eros* aniden karışıtına dönüşür.

Sylvia Plath'ın *Poem for a Birthday – The Stones* adlı şiirinde bu melankolik mahcubiyet sahnesine benzer bir şey bulunabilir; bu şiir, Elaine Scarry'nin kullandığı imgelemlerle tam bir tezat oluşturmaktadır. Plath elbette hayatını intihar ederek sonlandıran ünlü bir melankoliktir. Şiir şöyle başlar:

Burası insanların onarıldığı şehir.

Büyük bir örsün üzerinde uzanıyorum.

Dümdüz mavi gökyüzü çemberi

Bir bebeğin şapkası gibi uçup gitti  
Aydınlıktan düştüğüm zaman. Girdim  
Kayıtsızlığın midesi, sözsüz gardırop.

Havan tokmaklarının sahibi beni eksiltti.  
Durgun bir çakıl taşı oldum.  
Karnın taşları huzurluydu,

Mezar taşı sessizliğini korurken, yerinden edilmeyen.  
Yalnız ağız çukurundan ses geliyordu,  
Bahtsız çekirge.

(Plath, 2008,s.136)

Kıvılcım, ışığın aniden tutuşması, uzayın ve nesnelerin başlangıçtaki manipülasyonu tersine gerçekleşir: Gökyüzü düzdür ve uçup gider, o aydınlıktan düşer, kayıtsızlığa, sözsüzlüğe girer ve azalır. O nesnedir – onun bir nesnesi yoktur. Her şey durağandır ve hareket etmez – “hiçbir şey tarafından yerinden edilmemenin” güzel çelişkisi. Ağız, cırcır böceği gibi sesler çıkaran bir deliktir – insanı kamçılایan bir savaş çığığı değil, bir keder şarkısı ya da bir yas sahnesi değil, uçuruma doğru kaymaktadır.

Şiir, tüm bunların Plath’ın cehennem sonrası olarak adlandırdığı, kendisinin de aralarında olduğu yedek parçalardan oluşan bir şehre götürmesiyle devam eder. Giderek daha fazla ölü nesneler dünyasındadır,

Bu cehennem sonrası: Görüyorum ışığı.  
Bir rüzgâr odayı açar  
İhtiyar kuruntucunun kulağını.  
Su, çakmaktaşı dudağı yumuşatır,  
Ve gün ışığı aynılığını duvara bırakır.  
Rüşvetçiler neşeli,

Kerpetenleri ısıtır, zarif çekiçleri kaldırır.  
Bir akım telleri karıştırır.  
Volt üstüne volt. Kirişler yanıklarımı kapatır.  
Pembe bir gövde taşıyan işçi geçer.  
Ambarlar kalp kaynar.  
Burası yedek parçaların şehridir.

(Plath, 2008, s. 137)

Hayal gücünün başarısızlığı her zaman mevcuttur – “akım teli karıştırır.” Nesnelere canlılık verememe üzerine bir kullanım kılavuzudur: “Gün ışığı aynılığını duvara bırakır.” Burası kopmuş kolların, bir ambardaki yedek parçalar gibi duran kalplerin şehridir. Aşk ölü bir maddedir, “kemik,” “kel,” “kas kirişi,” “beddua.”

Yeniden inşa edebilir, oluşturabilir, birleştirebilir, onarabilir ve dikebilirsiniz, ancak bunlar sadece bir boşluğun örtüsüdür. Aslında, mekânın ele avuca sığmayan bir gül için boş bir ev, gölgelerden başka hiçbir şey için bir çanak olduğunu söylüyor. Yapacak hiçbir şey yok. Bu cehennem bile değil; o, dünya uçup giderken örsün üzerindeki eksilmeydi. Bu cehennem sonrası, dünyayı selamlama, “ışığı görüyorum”, gerçek bir nesne bulamama. Bu, doğum günü şiirindeki doğum günüdür. Bu mahzende geçen zaman telafiye yol açmaz; ya da sunulan telafi –besleme tüpleri, yedek parçalar– “hiçbir şey tarafından yerinden edilmekten” daha kötüdür.

Hayal gücüne ve dolayısıyla zaman ve mekâna, zaman zaman da mateme seslenen edebiyat ile melankolik eser arasındaki fark gün gibi ortadadır. Biri nesneyi içselleştirme çabasıyken, bu saf melankoli şiiri yasın reddi ve nesne olmanın ve herhangi bir nesneye sahip olmamanın ya da onu

içselleştirmemenin hissidir. Yine de, bunun yaratıcı olmadığını, şaşırtıcı derecede güzel olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Elbette söyleyemeyiz. O zaman psikanalistler olarak şiire melankolik teşhisi koymak, Sylvia Plath'ın trajik kaderi göz önüne alındığında bunu yapmak ne kadar kolay olsa da, ne anlama gelecektir? Psikanaliz bağlamında, bir şekilde bu melankoliyi tedavi etmeye çalışıyor olmaz mıyız? Başka bir doğum günü bulmak istemez miyiz?

Sylvia Plath, şiirde dikilir, onarılır nesneler verir, ancak bunlar sahte tedaviler ve ölü nesnelerdir. Hatta tekrarlayan, şiddet içeren, travmatik nesneler bile olabilirler. Plath bunları, belki de kapitalizm ve ataerkillik tarafından tasarlanmış bir tür alay olarak görür. Plath'taki ölüm dürtüsü hissedilir, kayıpla iç içe geçmiş ve yaşama olasılığını zorlaştıran yaşamın içindeki şiddetten bahseder. Bu, örneğin, Homeros ya da Hardy'nin dünyası için doğru görünmemektedir, her ne kadar bu dünyalar zaman zaman şiddet dolu olsa da. Plath için hayat, nesneler, hareket ettirilemeyen kaba maddesellik, boşlukta seslenen kelimeler ya da tam tersi, uçup giden dünya, sonsuza dek düşmekte olan özne, acı verici bir şekilde durdurulamayan zihin olarak temsil edilir. Bunların hiçbirisi birlikte hareket edilebilecek, hareket ettirilebilecek bir devinim değildir ve şiir, ufak bir kanca ya da iplikle asılı duran özne gibidir.

Psikanaliz bir olasılık sunmaya çalışsa bile: Yaşama, hareket etme, konuşma olasılığı, bir hastayı korumaya ve "bakım/özen" sunmaya nereden başlayacağımızı bilmek için her zaman ölüm dürtüsüyle ve onun yaşamdaki görünümüyle mücadele etmeliyiz. Psikanaliz gerçek bir karşılaşmanın yeri olabilir, zihnimizde dönüp durabileceğimiz, arzusun kıvılcımını ateşleyen bir şey olabilir. Şunu söyleyelim: Plath'ta bunun olasılığı

vardır, ne kadar olumsuzlanmış olsa da. Plath, bu şiirde, belki de en iyi örsün sağlamlığında, durgun çakıl taşında, huzurlu taşta, hatta dolapta bulunduğu bu olasılığı arıyor; bunların hepsi cehennemden sonra, simülakrlar dünyasından önce ortaya çıkıyor. Bu nesnelerdeki tatminsizlik bile özlenen bir tatmine, belki de bilinen ya da hatırlanan bir yere işaret eder.

Sorun, ya da en azından psikanalizin önemi, birinin bunu duyması, ellerini nazikçe bir hastanın omzuna koymaya başlaması ve hafifçe hareket etmesine yardımcı olmasıdır. Bu onun yazımını değiştirecektir ve buna karşı büyük bir direnç olacaktır – birçok analist analitik çalışmalarında bu yol ayrımlarıyla karşılaşmıştır. Ve sonuçta zorluk, yaşam ve ölüm arasındaki seçimin psikanalistten çok hastaya ait olmasıdır. Onlar gelip bizimle konuşmaya devam ettiği sürece biz de kulak vermeye, duymak için mücadele etmeye devam edebiliriz.

Filozof ve psikanalitik kuramcı Richard Boothby'nin (2022) yakın zamanda kaleme aldığı *Blown Away* başlıklı anı kitabı bu dönüşüme tanıklık ediyor: *Oğlumun İntiharından Sonra Hayatı Yeniden Hatırlamak*. Boothby, kendi deyimiyle şok, bitmek bilmeyen ağlamalar ve saf acıyla geçen iki yıllık acılı bir yas döneminin ardından, bir şekilde uyuşmuş ve enkaza dönmüş bir halde, daha da kötü bir durumda geçirdiği ikinci bir yıldan çıktığı anı anlatıyor. Seans seans kendini yaraladığı suçluluk duygusunun peşine düşerek sonunda reddettiği şiddetini kabul ediyordu; bu, çocukluğunda çaresiz bir kaplumbağayı öldürme eylemine dahil olduğu unutulmuş bir anısından yola çıkarak ulaştığı bir şeydi. Bu bir şekilde onun sonsuz bir uyuşmuş acı durumundan çıkmasını sağladı. Kendisi hakkında farketmediği bu gerçek, oğlunun intiharını açıklamak zorunda değildi, analizin bunu yapmasını umutsuzca istiyordu ama bu,

bir şiddeti paylaştıklarını kabul etmek anlamına geliyordu. Kendini oğluna daha yakın hissetti.

Ölüm dürtüsünün yüzeye çıkmasıyla, oğluyla ilgili anıları birden canlılık kazandı, sanki orada onunla konuşuyormuş gibi, sarıldıklarında vücudunun fiziksel ağırlığını bile hissediyordu. Bu acısını azaltmadı, hatta daha da arttırdı, ona neyin kaybolduğunu gösterdi. Ama aynı zamanda o, yeni bir oğuldu ya da oğlunun yeni bir algısıydı, tıpkı kendisinin de anlamadığı gibi, onun hakkında anlamadığı şeyler için daha yaşamsaldı. Sanki anıların canlılığı bu eksikliğin keşfiyle besleniyor ve onu oğluna hiç olmadıkları kadar yaklaşıtıyordu. İşte bu süreci kalemle alarak bir kitap haline getirmek istedi.

Bu örnekte görebileceğimiz şey, analizin melankoliyi besleyen ölüm dürtüsüne yer açtığı ve Boothby'nin dediği gibi, kendi benliğine, egosuna karşılık gelmeyen anıların ve fantazilerin üzerinden geçerek onu işaretlediğidir. Egosunu ve onunla birlikte, daha sonra yeniden bir araya getirilen nesneyi (bu durumda oğlu) parçalara ayırır. Aslında, ölüm dürtüsüyle yapılan çalışma, yaşamda ve ölümden birbirlerinden radikal bir şekilde ayırdıklarına işaret eder. Ancak bu gizem bir yaşam, canlılık ve hatta arzu kaynağı olmaya başlar. Bu aynı zamanda oğlunu yeni bir şekilde içselleştirdiği bir andır. En azından arzu, bu kitabı yazma, oğlunu onurlandırma ve dediği gibi, onu ölüme kadar takip etmeyip yaşamaya devam etme arzusuna dönüşür.

Yas tutmaya ve nesnenin içselleştirilmesine bağlı olan yüceltme, melankoliye karşı bir savunma mıdır? Ölüm dürtüsünün bir örtüsü müdür? Çoğu yaratıcı çalışma melankolinin eşiğinde, bazen daha fazla, bazen daha az başarılı bir erteleme midir? Ebeveyn-çocuk çiftindeki melankolinin daha kasvetli bir başka örneğine ve bunun yaratıcı ifadesine dönelim. Moda

tasarımcısı Alexander McQueen'in Metropolitan Sanat Müzesi'ndeki sergisi *Savage Beauty*, müze tarihindeki en popüler on sergiden biriydi ve sadece kapanmadan önceki gün 15.000 olmak üzere 650.000 ziyaretçi çekti.

Süresi uzatılan serginin son günleri yaklaştığında, yağmur altında saatlerce bekleyen kalabalıklar, podyumunu andıran bir kuyruk oluşturmuş, ziyaretçiler McQueen'in kendine özgü tarzını yansıtan kıyafetler giymiştir. Serginin şaşırtıcı başarısı, geleceğin kraliçesi Kate Middleton'ın McQueen'in stüdyosundan giydiği gelinlikle ilgili medya çılgınlığıyla, McQueen'in kısaltılmış yaşam öyküsüyle ya da moda akımlarının bulaşıcı doğasıyla açıklanamaz. Aslında, sanki izleyiciyi büyüleyen şey tasarımcısının melankolisi ile ilgili bir şeymiş gibi görünmektedir.

Aslında sergi oldukça etkileyiciydi. Sergiyi "vahşi" sıfatı ile "viran etmek" fiili arasında gidip gelen bir sergi olarak nitelendirebiliriz. İnsan "*Vahşi Güzellik*"e, McQueen'in annesinin cenazesinden bir gece önce intihar ettiğini, gardırobunda ölü bulunduğunu, aşırı dozda uyuşturucu aldığını, bileklerini dini bir ritüel gibi hançer ve satırla kestiğini ve kendini astığını bilerek gidiyor. Depresyondan muzdarip olduğu iyi biliniyordu. Sergi, kendisini kalıcı bir bilmece olarak sunarak insanı cezbediyordu.

McQueen, çok sevdiği annesi Joyce'un kaybıyla baş edemeyince, cenazesinin arifesinde intihar etti. Aile cenazeyi ertelemeyi ve anne ile oğlunu birlikte gömmeyi düşündü. Acı dolu tartışmalardan sonra bu gerçekleşmedi, bunun başlıca nedeni, sonunda intihar olduğu doğrulanan ölüm nedenine ilişkin polis soruşturmasının neden olduğu gecikmeydi. McQueen ve annesi hayattayken son derece yakındılar. İkili 2004



yılında Guardian’da yayınlanan bir röportajda birlikte yer almış ve anne oğluna şu soruyu yöneltmişti “En büyük korkun nedir?” diye sormuş, o da “Senden önce ölmek” diye yanıtlamıştı. Annesi “Teşekkür ederim oğlum” diye espri yapmıştı. “Seni gururlandıran nedir?” diye sormuş. Oğlu “Sen” diye yanıt vermişti.

McQueen annesinin ölüm haberini Twitter hesabından duyururken kullandığı ifade kendi ölüm cümlesi gibiydi: “Takipçilerime annemin dün vefat ettiğini bildiriyorum, eğer o olmasaydı ben de siz de olmazdınız MUTLU OL annxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx...” McQueen hayranlarına kendisini doğuran kadını onurlandırmalarını ve ona minnettar olmalarını öğütlüyor gibiydi, ancak bu söz aynı zamanda, anne ile çocuk arasında henüz bir ayrılık gerçekleşmemiş gibi, bu çocuğun hala annesinde olduğu anlamına da gelebilir. Kendini annesinden kurtaramayan bu kaynaşmanın bedeli ağır olmuştur.

İntiharından sonra, mesajda tekrarlanan ve “anne” kelimesinden sonra boşluk bırakılmadan yazılan “x” harfini, Lacan’ın *objet petit a* dediği şeyi, arzunun nesne-nedenini, arzuladığımız o anlaşılmaz X’i tanımlamaya yönelik başarısız bir girişim olarak okuyabiliriz. Bu esrarengiz nesnenin durumu, canlı, bilinemez, bazı insanlar kayıplarının yasını tutmayı ve yerine bir şey bulmayı başarırken, diğerlerinin neden teselli edilemez kaldıklarını ve kayıp nesneyi bırakmayı reddettiklerini –bazı durumlarda onu ölüme kadar takip ettiklerini– anlamanın anahtarı olabilir.

Yitirilen nesne yas ve melankolide aynı değildir: “Yas, şaşmaz biçimde sevilen bir kişinin kaybına ya da kişinin ülkesi, özgürlüğü, ideali vb. gibi onun yerini alan bir soyutlamanın kaybına verilen tepkidir” (Freud, 1917, s. 234). Melankolide ise,

nesne belki gerçekten ölmemiştir ama bir sevgi nesnesi olarak kaybolmuştur ... Diğer durumlarda ise kişi bu tür bir kaybın meydana geldiğine dair inancını sürdürmekte haklı olduğunu hisseder, ancak kaybedilen şeyin ne olduğunu net olarak göremez ... Bu, melankolinin bir şekilde bilinçten çekilen bir nesne kaybıyla ilişkili olduğunu, yasın aksine, kayıpla ilgili bilinç dışı hiçbir şeyin olmadığını düşündürür. (Freud, 1917, s. 245)

Yas tutan kişi için acıya neden olan nesnenin yokluğudur, oysa melankolik özne için yas nesnesi gerçekten kaybolmuş değildir, daha ziyade öznenin içinde muhafaza edilir, egoya canlı canlı gömülür, kaldığı yerden yoğun acıya neden olur ve yutan bir acı girdabı haline gelir.

Freud bunu her zamanki belagatiyle özetler: “Yas tutarken boşalan dünyadır; melankolide ise egonun kendisidir” (Freud, 1917, s. 246). Freud’a göre, melankolikler nesnede kaybettikleri şeyle, yani nesnede arzularına neden olan şeyle karşılaşamadıkları için, “parça parça” psişik simgesel yas çalışmasına başlayamazlar. Melankolik, Freud’un “halüsinatif arzu psikozu” olarak adlandırdığı şekilde, kayıp, terk edilmiş veya ölü nesneyle özdeşleşir ve ona tutunur.

McQueen’in trajik sonu, 84 yaşındaki çok sevdiği annesini kaybettikten sonra yaşamaya devam edemeyen bir başka kederli evlâdın ölümüyle benzerlikler taşıyor. Ünlü Fransız edebiyat eleştirmeni Roland Barthes, annesine çok bağlıydı ve hayatı boyunca onunla birlikte yaşadı. Annesinin ölümünden bir gün sonra çektiği acıların günlüğünü tutmaya başladı. Şöyle yazmıştı:

Onun ölümünden önce (o hastayken) sahip olduğum arzular artık yerine getirilemez, çünkü bu onun ölümünün onları yerine getirmeme izin verdiği anlamına gelir – onun ölümü

arzularım açısından bir anlamda bir özgürleşme olabilir. Ama onun ölümü beni değiştirdi, artık eskiden arzuladığım şeyleri arzulamıyorum. Yeni bir arzunun, onun ölümünü takip eden bir arzunun oluşması için –böyle bir şeyin olabileceğini farz ederek– beklemeliyim. (Barthes, 2010, s. 18)

Barthes onun kaybını sevilen bir nesnenin kaybı olarak değil, arzunun kendisinin kaybı olarak tanımlar. Annesinin yasını tutamadığı için, onun boşalttığı yere yeni bir arzunun gelmesine izin veremez.

Yas günlüğündeki sondan ikinci yazısında ürkütücü bir şekilde şöyle yazıyor: “Uyku. Rüya: tam olarak onun gülümsemesi. Rüya: tam, mükemmel, hafıza” (Barthes, 2010, s. 242). Birinin onun yokluğuyla karşılaşacağını hayal edebileceği yerde, tam olarak onun gülümsemesini halüsinasyon olarak görür. Tamamlanmıştır. Roland Barthes 64 yaşında absürd bir şekilde ölür. Fransa’nın gelecekteki Cumhurbaşkanı Francois Mitterand ile öğle yemeğinden çıktıktan sonra, Barthes trafiğe aldırmadan eve doğru yürüdü. Bir çamaşırhane minibüsü ona çarpmış ve hayatı tehlikesi olmayan yaralarından ziyade genel bir depresyon nedeniyle ölmüştür.

“Kayıp nesnenin” kaderi burada önemini korumaktadır. İster yasta gerçekleşen acı verici sevgi bağlarını çözme sürecinde olduğu gibi “kayıp” olarak kabul edilsin, ister melankolide olduğu gibi narsistik özdeşleşme yoluyla egonun kangren olmuş bir parçası olarak geri alınsın, “kayıp nesnenin” yerinin aslında adlandırılmaz olanın, hayal edilmesi ya da kavranması imkânsız olanın, yani Lacan’ın Gerçek dediği şeyin uçurumu üzerinde koruyucu bir perde görevi gördüğünü akılda tutmak gerekir. Tüm kayıp nesneler (annenin memesi ya da gülümsemesi gibi) zaten bu boş yerle ilgili ikamelerdir. Bunun ışığında,

Lacan'ın "kayıp nesnenin" kastrasyonumuzun desteği olduğu ve dolayısıyla arzunun devam etmesini sağlayan şeyi temsil ettiği iddiasını anlamlandırabiliriz. Nesneyi yerine koyma olasılığı yaşamı mümkün kılar. Yas, melankoliye karşı bir savunmadır.

Freud bize melankolik için bu kaybın anlaşılmasız kaldığını söyler. Görülebilen şeyin, tıpkı aşk halindeyken olduğu gibi, egonun "nesne tarafından ezilmesi", onun tarafından bastırılması olduğunu söyler. Sanki nesnenin imkânsız yokluğu onun çok büyümesine neden olmuştur. Dolayısıyla melankolik, yalnızca kayıp nesneden kopamayan, onun geri dönmesini arzulaayan hayal kırıklığına uğramış bir özne değil, aynı zamanda nesnenin varlığında her zaman hayal kırıklığına uğrayacak olan bir öznedir. Lacan depresyonu bir tür ahlaki korkaklık, her zaman ölüm dürtüsünün pençesinde olan duygusal bir üzüntü olarak ilan etmiştir. Lacan melankolinin doğasında bulunan nostalji ve ahlaki mazoşizm konusunda endişeliydi. Melankolide sadece yasın değil, arzunun ve onunla birlikte onu sürdüren eksikliğin de reddi vardır. Lacan yası sadece kaybedilen nesneyle özdeşleşme açısından değil, eksikle ilişkili olarak açıklar. "Yas tatalım ama ben onun eksigiydim [*j'etais son manque*] diyebileceğimiz kişi için yas tutarız. İyi ya da kötü muamele ettiğimiz, ancak eksikliklerinin yerinde olma işlevini yerine getirdiğimizi bilmediğimiz insanlar için yas tutarız" (Lacan, 2014, s. 141). Lacan yas tutmanın, Öteki'nin eksikliğinin olduğu yerde onun için bir nesne olmak ya da olmamakla ilgili olduğu konusunda bizi uyarır.

Bu nesnenin (*objet a*, arzunun nesne-nedeni) var olabilmesi için bir ayrılmanın gerçekleşmiş olması gerekir, yaşamın mümkün olabilmesi için gerekli olan bir kesik, kişinin kendisiyle kendi hüznü arasında, kendisiyle melankoliklerin kendilerini

bir nesne olarak sundukları bu öteki arasında bir alan açması gerekir ki bu bir açıdan psikanalizin işidir. Bununla birlikte, Lacan'ın psikanalitik eylemin merkezinde yer aldığını öne sürdüğü kesmenin melankolik için inanılmaz derecede zor olmasının nedeni tam da bu neredeyse halüsinatif birleşimdir. Melankoliğin kendini feda etmesi, bir kesme, arzunun sahnesiyle karşılaşma girişimidir ve genellikle başarısız olan ya da tersine çevirsek, yalnızca intihar eylemindeki sınırlarında başarılı olan bir girişimdir.

McQueen'e dönecek olursak, Freud ve Lacan'ın melankoli teorileri onun sergisine katılma deneyimini açıklamaya yardımcı oluyor. Çalışmalarının genel etkisi büyüleyici. "O" nesneye sahip ve onu bize görkemli kılıklara bürünmüş ve büyütülmüş olarak gösteriyor. İşin güzelliği ve belki de cazibesi, bu melankolik bağın deneyimini bu yüce tarzda sunmak, sizi onun altına gömmek. McQueen'in çalışmaları sayesinde bu ölümcül, uğursuz, klostrofobik alana tahammül ediyoruz (zaman zaman nefesimiz bizi yarı yolda bırakıyor gibi oluyor); bu alanın ardında sadece yaşam, kayıp ve arzunun geliş ve gidişleri var. McQueen'in teatral defilelerinde, modelin bedeni bize bir zulüm alanı, aslında bu sınırdaki bir deneyim, bir tür acı verici haz (*jouissance*) olarak sunulur; bu haz, tam da giysinin ya da onu örten ortamın ihtişamı nedeniyle bizim tarafımızdan izlenebilir; güzellik hakkında vahşi olan budur.

McQueen'in gösterisini turladıktan sonra kendini asarak intihar etmesi şaşırtıcı değildi. İmgelerin çoğu, geri dönülmez bir şekilde bağlı olmakla, imgesi her zaman yaşam ve ölüm sınırında olan bir nesneye ölümcül bir göbek bağının varlığıyla ve nefes alamamakla oynuyor. Kate Moss'un melek hologramı var, neşeli olmaktan çok uğursuz. Ya da bebeklerin parçalanmış

bir halde görüldüğü, gaz maskeli figürlere ve zehirli doğa imgelerine bağlandığı duvar kağıdı. McQueen'in son sergisinde Joel-Peter Witkin'in "*Sanitarium*" adlı fotoğrafının kötü şöhretli canlandırmasını düşünün – güvellerle dolu bir kutunun içinde bir tüpten nefes alan bir kadın.

Vahşi olsun ya da olmasın, bu serginin tüm güzelliğinin yanı sıra, Lacan'ın vurguladığı melankolideki "sahte ahlak"a dair bir şeyler de vardı; bu durum en iyi umutsuz romantizm, teknolojik ilerleme ve yüceltilmiş bir nihilizm arasındaki salınımında görülüyordu – hepsi de bir tür dış tahakküm talep ediyordu. McQueen izleyicisinin arzusuna güvenmediği gibi arzusun kendisine de güvenmiyor. Dolayısıyla onun gösterisi arzuda bir açıklık yaratmaktan çok, arzuyu silip süpüren ölüm dürtüsünü izleyiciye geri döndürmenin bir aracıdır.

Podyumunda tam bir çöp yığını olarak sergilediği modaya karşı tiradı, leş gibi kalıntıları sürükleyen modelleri, anavatanına öfke duyan keskin ekose koleksiyonları ve karikatürün sınırlarında dolaşan sonsuz mağdur kadınlar, belki de "sahte ahlak" çalışmalarının en başarılı örneklerinden birkaçıdır. Ancak, bizim bakış açımıza göre, bunların çoğu fazla klişeydi.

Arzuya daha fazla yer vermek, izleyicisinin eseriyle ilişkisinde daha fazla yer edinmesini sağlayabilirdi.

McQueen'in modası, rafine ustalığıyla, ölüm dürtüsüyle bağlantılı olarak gördüğümüz ilk denemelerde gereksiz görünen şeylerden giderek daha fazla kurtularak daha başarılı ve kapsayıcı bir yüceltmeye doğru bir evrim gösterir. Usta terzi ve kumaş dehası McQueen, yıpranmış imgeleri yüksek ve alçaktan geri dönüştüren, moda ve tiyatro arasındaki sınırları yeniden icat eden, hazzın ve bedensel formun sınırlarını imgelemeye

yönelik amansız arayışıyla ölüm dürtüsünün kısılcından ve sabitliğinden kurtarmak istediği şey buydu. Sanki yaşıyaydı bunun mümkün olabileceğini hayal edebiliyormuşsunuz gibi hissediyorsunuz; kalabalıkların çatlaklarında ve onların abartılı coşku performanslarına rağmen, eserin daha hassas yüceliğini hissediyorsunuz. Bu, bir metinden çok bir metin gibi okunacak bir moda, bir ifadeden çok bir çağrı olurdu.

Lacan her zaman, konuşma bir ifade ya da işarete indirgendiğinde, kişinin egosunun kalbindeki sadist röntgencilik kompleksine mahkum olduğumuzu hissetmiştir, bu da depresyonun acımasızlığında haklı payını oynayan bir şeydir. Arzu, anlamlandırma ve aslında yas ve nesnenin yaşamına bağlı olarak yüceltme, başka bir şey, başka bir yerde olmalıdır. Ancak pek çok kişi McQueen’de yüceltmeyi değil, güzel bir şekilde giydirilmiş ve işlenmiş bu mahsur, vahşi, melankolik alanı deneyimlemenin bir yolu olarak yüceliği arıyor gibi görünüyor. McQueen, sonunda, nesneden vazgeçmeyi reddetti ve taçtan vazgeçemeyerek, tahttan çekilmeyi reddederek, kendi yarattığı tahtta öldü.

Bu serginin başlığı düşünüldüğünde, “vahşi” kelimesi Samuel Beckett’in annesi hakkındaki düşüncelerini akla getirdi: “Onun vahşi sevgisi beni ne yaptıysa oyum ve sonunda bizim bunu kabul etmesi iyi oldu” (Bair, 1990, s. 263). Buna, en güzel kısa öykülerinden biri olan “*Enough*”ın başlığını da ekleyebiliriz; yaşlanan ve sürüklenen bir aşkın öyküsü; güzelliği azalmakta olan bir aşkın sonunda yeterli olduğu bir aşkın öyküsü. İnsan bu olasılığı, ondan bıkmış olmasına ve belki de Bion’la psikanaliz yapmasına bağlamaktan kendini alamıyor; bu psikanalizin sonucu nihayet “İrlanda”yı geride bırakmaktır. Bununla birlikte, felç edici bir depresyon da gitmiştir.

Beckett'in eseri zaman zaman vahşi olsa da, aynı zamanda son derece komik ve iyimserdir, ahlakçılıktan veya duygusallıktan eser yoktur. Belki de bu, ne yazık ki, Alexander McQueen'inkinin tersi bir öyküdür, ipi koparmış olmanın getirdiği bir olasılıktır. Beckett'inki düşüşte olan bir güzellik aşkıdır, ezici, hipertrofik, yıkıcı bir aşırılık değil. Belki de bu, sanat ile salt moda arasındaki çizgiyi tanımlamanın bir yoludur. Cocteau'nun dediği gibi, "Sanat, zamanla daha da güzelleşen çirkin şeyler üretir. Moda ise, zamanla daima çirkinleşen güzel şeyler üretir." İnsan keşke defilenin güzelliği, yas tutmaya yol açacak hüznü örtecek kadar gösterişli olmasaydı diyor. Keşke McQueen daha az ölümcül bir şekilde "Yeter!" diyebilseydi. Ancak paradoksal bir şekilde, moda ile ilişki her zaman yeterli olmayan üzerine kuruludur. Dolup taşan bir dolap karşısında "Giyecek hiçbir şeyim yok!" nidasını başka nasıl açıklayabiliriz?

Sonuç olarak, eğer melankoli bir sınır arayışındaysa, ego-nun içine hapsederek tuttuğu nesneden kopmak istiyorsa, bu sınırın yaratılması her zaman yüceltme edimleriyle gerçekleşmez. Yüceltme daha ziyade varoluşun mümkün olduğu yolun kendine özgü sınırlarını yansıtır. McQueen'de gördüğümüz gibi yüceltme, sıfırdan yaratma isteğini, ölüm dürtüsünün "hiç"ini giydirmenin bir yoludur. Ancak McQueen'in annesi gerçekten öldüğünde jouissance için bu kaçış yolu çöker. Onunla özdeşleşen McQueen kendini de kaybeder. Kaybetmek ve kayıptan sağ çıkmak için, yasın tarafında yeni bir konum talep edilmelidir; nesnelerin canlılığını fantazi perdesiyle sürdüren ve çerçeveleyen, bilinçdışının oyunundan keyif almamızı sağlayan, yalnızca ya da basitçe bize melankoli durumunda oldukça ölümcül olabilen semptomun keyfini göstermeyen ölüme tahammül edilmelidir.



Psikanalitik olarak, özneyi ölüm dürtüsünün pençesinden kurtarmanın zor olduğunu biliyoruz. Bunun mümkün olacağı-  
nın garantisi bile yoktur. Melankolik ürünleri, ölüm dürtüsü-  
nün sabitliğini kırmak için (çok fazla kayma olsa bile) bir alan  
inşa etmeye çalışmak olarak görebiliriz. Arzunun yeri için, ke-  
sik için psikanalitik olarak dinlemek gerekir. Ancak bu, melan-  
kolik eserleri duymanın yalnızca bir yoludur çünkü bir eserin  
men etmesinden zevk almak da her zaman mümkündür, eserin  
izleyicisi ya da okuyucusu ölüm dürtüsünün nabzını bulaşıcı  
bir şekilde hisseder. İşte bu noktada, hem sanatçı hem de izle-  
yici için, eser yalnızca yasın men edilmesine katkıda bulunur.

Psikanalizin kozu, ölüm dürtüsünün pençesinden kurtul-  
mak ve *a* nesnesinin çıkarılmasına izin vermek için bir delik,  
bir aralık, bir boşluk yaratarak analizanın melankolik bir ko-  
numdan uzağa hareket etmesine yardımcı olmakta yatar. Bu  
sadece analist için değil, en önemlisi analizan için de zor bir  
iştir. Bu gerçekleşirse, bir keşif için, sadece melankoliyi körük-  
lemeyecek istikrarlı bir yaratım için yer açılabilecektir. Burada  
Lacan'ın *sinthome* kavramı yardımcı olur. Analiz çalışması sa-  
dece jouissance'ın teslim edilmesi anlamına gelmez; basitçe  
bir yanılmanın düşmesi ya da temel bir fantazinin aşılması  
değil, yeni bir şeyin, bir *sinthome*'un, yani iyileştirilmesi gerek-  
meyen yeni bir semptomun yaratılmasıdır.

Melankolide, ölmüş/öldürücü nesne özneye bulaşma teh-  
didinde bulunur büsbütün ve nihayetinde yaşamı sürdürüle-  
mez hale getirir; analiz çalışması, nesneyi fazlasıyla gerçek kılan  
ölümcül jouissance aşırılığından uzaklaşmayı amaçlar. McQu-  
een için annesinin kaybı ile arzuyu ve yaşamı mümkün kılan  
yoksunluğun kaybı arasındaki karmaşayı durduracak hiçbir şey  
yoktu. Psikobiyografiye girmeden, bu durum Plath'ın sabahın

erken saatlerinde gazı açıp kafasını fırına sokarak kendini öldürmek üzere olduğunu, yan odada uyuyan çocuklarını korumak istercesine mutfak kapısını bant ve havlularla kapattığını akla getirebilir. Yine de onları tehlikeye atıyordu – bir patlama olabilirdi. Yanındaki çocukları, henüz arzusun başlıca taşıyıcısı olarak onun nesnesi değillerdi, intihara yönelik *passage à l'acte* sırasında sahneden tamamen aşağı sürüklenme riski altındaydılar.

Bu, Plath'ın "*Lady Lazarus*" şiirinde olduğu gibi, ölüm dürtüsünün çağrısına boyun eğerek ölme sanatı değil, ölüm dürtüsüyle birlikte yaşama sanatını geliştirmektir. Psikanalizin histerikleştirici bir etkisi olmasının yanı sıra, tedavinin yönü, Serge Leclair'e in *A Child Is Being Killed* (1998) kitabında önerdiği gibi, yas tutmanın zorunlu bir geçişini hedefler; bu da ebeveynlerimiz tarafından içimize yerleştirilen narsisistik olarak yatırım yapılmış fantastik seraptan kurtulmak anlamına gelir. Ancak bir kez yas çalışması başarıldığında, birinin kendi *sint-home*'unun tadını çıkarmasına izin verecek kurtarıcı kayıp kabul edildiğinde, o zaman hayat yaşanabilir hale gelir.

### Referanslar

- Bair, D. (1990) *Samuel Beckett: A Biography*. New York: Simon and Schuster.
- Barthes, R. (2010) *Mourning Diary*, çev. R. Howard. New York: Hill and Wang.
- Boothby, R. (2022) *Blown Away: Refinding Life After My Son's Suicide*. New York: Other Press.
- Freud, S. (1917) 'Mourning and Melancholia,' J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Cilt 14 içinde. Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. 239–260.
- Homer. (1998) *The Iliad*, çev. R. Fagles. New York: Penguin.
- Lacan, J. (2014). *The Seminar Book X: Anxiety* (çev. A.R. Price). J.-A. Miller (ed.). Cambridge: Polity.

- Leclaire, S. (1998) *A Child is Being Killed: On Primary Narcissism and the Death Drive*. Stanford: Stanford University Press.
- Morel, G. (2018) *Terroristes: Les Raisons Intimes d'un Fléau Global*. Paris: Fayard.
- Plath, S. (2008) *The Collected Poems*. New York: Harper Collins.
- Scarry, E. (1987) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Scarry, E (2001) *Dreaming by the Book*. Princeton: Princeton University Press.



## Bölüm 11

---

### **Manik-depresif psikozun özgünlüğü**

Darian Leader

Lacancı bir çerçevede çalışan klinisyenler psikozun üç ana tanı kategorisine aşınadırlar: paranoya, melankoli ve şizofreni. Hepsi de men etme mekanizmasına dayanır ve Öteki ile ilişki, morbid uyarılmanın tedavisi ve anlamın kurulması açısından farklılaşma eğilimindedirler. Melankoli dışındaki depresif durumlar vaka bazında değerlendirilir ve aynı şey büyük ölçüde coşku ve taşkınlık dönemleri için de söylenebilir.

Peki ya manik-depresif psikoz? Klasik psikiyatrinin merkezi kategorilerinden biri olan manik-depresif psikoz hakkında Lacan'ın ister kabul ister eleştiri yoluyla olsun, nozolojik bir olgu olarak söyleyecek çok az şeyi vardır. Erken dönem psikiyatrik çalışmalarında birkaç referans ve daha sonra seminerlerinde ve yazılarında mani ve depresyon üzerine bazı yorumlar vardır. Bunlar sıklıkla alıntılanmıştır, ancak tanı kategorisine ilişkin asıl soru çok daha az ilgi görmüştür. Klinik sunumlarda

manik-depresif psikoz etiketi kullanılmasına rağmen, standart men etme ve mani kavramsallaştırmalarının ötesinde gerçek bir ayırt edici özellik yok gibi görünmektedir.

Bu da bizi ilk sorunumuza götürür: Lacan'ın bu temalar hakkındaki yorumlarının en üstünkörü okuması bile hafif tabirle spesifik olmayan bir klinik tablo ortaya koyar. Örneğin mani hakkındaki yorumlar, şizofrenide görülen yoğun ajitasyon ve sözel çağrışım durumlarına olduğu kadar manik-depresyonun sözde “fikir uçuşması” durumuna da uygulanabilir. Öte yandan, “manik uyarılma” ile ilgili açıklamalar, afekt alanındaki belirli halüsinasyon veya tedirginlik biçimlerini de nitelenebilir. Ve Lacan bu terimi analizin sonundaki deneyimi nitellemek için sıfat olarak kullandığında, açıkça tanısıl bir yargı önermemektedir.

Benzer bir zorluk Freud'un çalışmalarında da görülmektedir. “*Yas ve Melankoli*”de maniyi melankoliyle birlikte ele alır, oysa klinik olarak maninin olmadığı melankoliler çok daha sık görülür. Gerçekten de Freud'un kutuplaştırmasını sorgulamak için pek çok neden var ve metnin temkinli tutumu haklı görünmektedir. Manik-depresyonun düşük düzeylerinin melankoliden temelde farklı olduğu, tek bir motif üzerinde çok daha az sabitlik gösterdiği ve aynı şekilde manik-depresyon fenomenolojisinin şizofreniye melankoliden çok daha yakın olduğu iddia edilebilir.

Bu sorular üzerinde düşünmeye başladığımızda, tanı kategorilerini kullanımımızı ve bunlar arasında yaptığımız sınırlandırmaları daha eleştirel bir şekilde değerlendirmemize yardımcı olabilecek bir dizi klinik ve kavramsal sorun ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, bazı tarihsel konulara değinelim.

Analistlerin histeri için özel bir atemporal soyağacı iddia etme eğiliminde olmaları gibi, psikiyatristler de sıklıkla manik-depresyona benzer bir yer atfederler. Kapadokyalı Aretaeus'tan yapılan alıntılar kaçınılmaz olarak orta çağ yazarlarının accidié'ye ilişkin alıntılarından önce gelir ve klasik dünyadan Kraepelin'in on dokuzuncu yüzyıl sonu Almanya'sındaki kliniğine ve oradan da günümüzün bipolar bozukluklarına uzanan bir çizgi çizilir. Klinik fenomenler olan coşku ve düşüş, sanki belgelenmiş tüm tanımlar aynı insani sıkıntı biçimini çevreliyormuş gibi tarihsel bir bütünlüğe işaret etmek üzere ele alınmaktadır.

Yine de bu yaygın tarihler oldukça yanıltıcıdır. Her şeyden önce, Aretaeus'un durmaksızın yinelenen alıntılarının her zaman, içi doldurulduğunda hem değişen bir klinik tablo sunan hem de Yunan yazarın ayrı bir teşhis kategorisi oluşturmaya çalışmadığını doğrulayan eksik noktalar içerdiğine dikkat edin. Orta çağdaki uyuşukluk kavramları da benzer şekilde bağlamından koparılmış ve çağdaş depresyon teorileriyle çok gelişigüzel bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Gerçekten de orta çağ yazarları accidié'yi sıklıkla beklediğimiz sersemlik ve sessizlikten ziyade gevezelik ve boş vakit geçirme ile ilişkilendirirler. Ancak buradaki temel süreksizlik gerçekten de Kraepelin öncesi psikiyatride ve özellikle Jean-Pierre Falret (1854) ve Jules Baillarger'in (1854) çalışmalarında bulunabilir.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında psikiyatride akut depresyon ve coşku hallerinin çok sayıda tanısal yapıda bulunabileceği iyi biliniyordu. 1840'lardan itibaren, bu tür durumlar arasında sıralı bir geçişi içeren belirli bir klinik oluşumu, akıl hastalığı uzmanlarının belgelediği diğer birçok klinik biçimden ayırt etme çabası vardı. Falret'in sirküler deliliği ve

Baillarger'in çift biçimli deliliği bu oluşumun formülasyonlarıydı, ancak her iki yazar da sadece bir avuç vaka gördüklerini itiraf etmişlerdi.

Günümüzün ana akım psikiyatrisinin aksine, ruh hali dalgalanmaları sorununun ötesine geçerek bu tür durumların niteliğini, aralarındaki ilişkiyi ve bunların altında yatan düşünce süreçlerini incelemeye çalışıyorlardı. Çağdaşlarının çoğuyla aynı fikirde olarak, mani ve melankolinin hiçbir şekilde tanımladıkları oluşum için tanısal olmadığını savundular. Manik bir epizod ya da melankolik bir depresyon, döngüsel ya da çift biçimli bir delilik teşhisine işaret etmezdi ve yeni kategoriler tam da bu noktayı vurgulamak için ortaya atılmıştı.

Kraepelin ile birlikte bu titiz çalışma ne yazık ki tamamlanmadan kalacaktı. "Psikiyatri" kitabının altıncı baskısından başlayarak, ritm ve sıralamaya bakmaksızın neredeyse tüm mani ve melankolileri manik-depresyona ekleyen bir "manik-depresif delilik" kavramının yanı sıra tüm periyodik ve döngüsel psikoz biçimlerini de ortaya attı. Birçoğu birinci savaştan sonra Alman bilimine duyulan düşmanlıkla ivme kazanan yüzlerce eleştiriye rağmen, bu indirgemeci görüş sonunda Amerikan psikiyatrisinde belirli bir hakimiyet elde etti. Günümüzün bipolar tanılarını sıklıkla Kraepelin'i tarihsel emsalleri olarak gösterir ve kesinlikle onunla aşırı kapsayıcılık hevesini paylaşır. Ancak, alışlagelmiş iddiaların aksine, Kraepelin'in afektif bozukluk kavramına sahip olmadığını ve duygudurumu (*mood*) sorunlarına neredeyse hiç atıfta bulunmadığını belirtmeliyiz.

Kraepelin ilk başta psikozları manik-depresyon ve dementia praecox olarak iki ana gruba ayırdıysa da 1920'ye gelindiğinde bundan o kadar da emin değildi (Kraepelin, 1920). Hem eleştirmenleri hem de öğrencileri bu ayrımı sürdürmenin zorluğu



karşısında şaşkına dönmüştü. Dementia praecox'un "semptomlarını" –stereotipiler, halüsinasyonlar, negativizm, telkin edilebilirlik – sergileyen manik-depresif ne olacaktı? Peki ya bir anda öfkeli ve heyecanlı, bir sonraki anda içine kapanık ve sessiz olan praecox hastası? İlginç bir şekilde, bu gözlemler manik-depresyondan dementia praecox'a doğru ilerleme eğilimi göstermiştir. 1940'larda yapılan tanı koyma çalışmalarında, başlangıçta manik-depresyon tanısı alanların çok yüksek bir yüzdesine daha sonra şizofreni tanısı konulduğu, ancak bunun tersinin geçerli olmadığı görülmüştür (Hoch ve Rachlin, 1941).

Burada bazı heyecan vakalarını döngüsel veya şizofrenik olarak ayırmanın zorluğu, Bleuler'in "şizoid manik reaksiyonları" gibi çeşitli uzlaşma önerilerine yol açmıştır. Bleuler (1922), Gaupp (1925) ve Courbon (1913) gibi psikiyatristler iki kategori arasındaki kesişimle ilgilendiler ve yeni "birleşik psikoz" etiketi giderek daha fazla yaygınlık kazandı. Burada açıkça bir sorun vardı. Kategoriler çekiciydi, ancak klinik olarak kesin ve hızlı ayrımlara güvenilemezdi. Bu nedenle yeni karma psikozlar yaratıldı.

Psikanalitik literatürde de görüşler bölünmüştü. Ernest Jones 1909'da bir hipomani vakası üzerine psikanalitik bir çalışma yayınlayan ilk kişilerden biriydi, ancak birkaç yıl sonra Freud'a manik-depresyonun gerçekten var olduğundan şüphe duyduğunu yazacaktı. Şubat 1914 tarihli bir mektubunda şunu kabul eder;

Bana sanki [manik-depresif delilik diye] bir hastalık yokmuş gibi geliyor, bazı vakalar psikonevroz, diğerleri parafreni (özellikle paranoya), afektif semptomlarının öne çıkması diğer çarpıtma mekanizmalarının yerini alıyor (bazen rüyalarda olduğu gibi). (Jones, 1911, s. 203-218)

Abraham ve Klein elbette bu konuda çok şey yazdılar, ancak ilginç bir şekilde, kavramlarının sahip olduğu popülerlik, kategoriye yönelik artan ilgiye yansımada. Abraham'ın, gelişim üzerine yaptığı analiz öncesi çalışmalarında kesinlikle mevcut olan farklılaşmaya büyük bir ilgisi olmasına rağmen, Klein kategori ayrımlarını detaylandırmak için çok az şey yapmıştır. Hatta tam tersine, manik-depresyona özgü olduğu varsayılan mekanizmalar tüm tanı kategorilerine genellenmiştir. Klein'in çalışmasının en büyük ironisi, esasen diğer tüm klinik yapılara uygulanan parlak bir manik-depresyon teorisi olması, ancak teorinin uluslararası başarısının nozolojinin yenilenmiş bir incelemesine yol açmamasıdır.

İlk Amerikalı analistler bu noktada daha çok klinik kategoriye keşfetmeye ve Freudcu kavramları kullanarak formüle etmeye odaklanmışlardır. Nihayetinde, psikiyatristleri rahatsız eden aynı sorunlarla karşılaşacaklardı. Frieda Fromm-Reichmann tarafından 1944-1947 yılları arasında Washington Psikiyatri Okulu'nda manik-depresyon üzerine yürütülen araştırma grubu şu sonuca varacaktı: "Araştırmamız bizi Kraepelin'in manik-depresif bozukluğu kendine özgü bir klinik oluşum olarak sınıflandırmasının haklılığını sorgulamaya yöneltti" (Cohen, Baker, Cohen, Fromm-Reichmann, Weigert, 1954, s. 103-137). Gerçekten de, psikiyatrik çalışmalarda görülen aynı yeniden sınıflandırma analitik çalışmalarda da ortaya çıkacaktır.

Jones, manik-depresif bir hastayla analitik çalışmanın ilk örneği olarak Otto Gross tarafından tedavi edilen 1907 tarihli bir vakayı gösterse de, daha sonra bunun aslında bir dementia praecox vakası olduğunu belirtecekti. Jones'un vakası bile bağışık değildi. Jung bunun da bir dementia praecox olduğunu

hemen sezmiş ve beş yıl sonra psikiyatrist John MacCurdy hastane kayıtlarına bakmasını isteyerek Jung'un görüşünü doğrulamıştır (MacCurdy, 1925, s. 306).

Freud'un çevresi içinde manik-depresyon üzerine yayınlanan en uzun ve en ayrıntılı çalışma olan Ludwig Binswanger'ın 1932'de yayınladığı *"Flight of Ideas"* monografisini de benzer bir kader bekliyordu. Manik bir hastanın konuşmasının en ince ayrıntısına kadar analiz edildiği yüzlerce sayfalık bu çalışmayı, daha sonraki olayların hastanın aslında şizofren olduğunu, etki altında kalma fikirleri ve halüsinasyonlar gördüğünü öğrendiğimiz ihtiyatlı bir ek takip eder (Binswanger 1932/2000).

1951 yılına gelindiğinde, Bertram Lewin *"The Psychoanalysis of Elation"* (Coşkunun Psikanalizi) adlı kitabında "pek çok kişinin manik-depresif psikoz olduğunu inkâr ettiğini" ve "artık iyi anlaşılmış gibi görünen şeyin, ruh halinin inişli çıkışlı dalgalanmalarına yapılan eskiye dayalı vurgunun daha önemli psikolojik sorunları gizlemekte olduğudur" şeklinde ifade etmiştir (Lewin, 1951, s. 45). Bu sorunlar neler olabilir?

Mani ile başlayalım. Lacan,  $a$  ve  $i(a)$  arasındaki ilişkileri tartıştığı *"Dread"* seminerinde, "manide söz konusu olan  $a$ 'nın işlevsizliğidir ve artık sadece yanlış tanınması değildir. Bu, öznenin artık herhangi bir  $a$  tarafından desteklenmediği, onu bazen herhangi bir özgürlük olasılığı olmaksızın, gösteren zincirinin saf, sonsuz ve ludik metonimisine teslim eden bir şeydir" der (3 Temmuz 1963).

Şimdi, bu yorum çözdüğünden daha fazla sorun ortaya çıkıyor gibi görünüyor.  $a$ 'nın bu işlevsizliği, bazen şizofrenide rastladığımız "laf salatasından" ya da anlamlandırma zincirinin

bir nesnenin desteğinden yoksun olduğu psikozlardaki diğer dil fenomenlerinden nasıl farklı olabilir? İkinci olarak, manide anlamlandırma zincirinin sonsuz ve ludik olduğu fikri klinik olarak yanlış görünmektedir. Manilerin en belirgin özelliği tam olarak durmalarıdır. Patty Duke'un çocuklar için hangisinin daha kötü olduğu sorulduğunda gözlemlediği gibi, mani mi depresyon mu? "Elbette ikisi de kolay değil ama en azından manilerde çocukların makul bir süre içinde bir son olacağını biliyorlardı. Maninin sona ereceğini biliyorlardı" (Duke ve Hochman, 1992, s. 208).

Aynı şekilde, birçok analitik ve psikiyatrik mani öğrencisinin gösterdiği gibi, oldukça yapısaldır. Sonsuz ve ludik bir oyun gibi görünen şey aslında, dikkatle dinlendiğinde, kaygılarıyla sınırlıdır ve altta yatan bir mantığı takip eder (bkz. Binswanger, 1932/2000 ve Liepmann, 1904). Örneğin uyaklı konuşma aslında oldukça nadirdir. Zincir ne sonsuzdur ne de doğası gereği gülünçtür, ancak mizah, kelime oyunu ve sözlü şaka eğilimi bazen telaffuz edilebilir ve açıklama gerektirir.

*a*'nın işlevsizliğine gelince, o zaman manilerin nasıl sona erdiğini ve söz konusu serbest aralıkların nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak gerekir: *a* yeniden işlev görmeye başlar mı? *a*, yasta olduğu gibi *i(a)*'ya entegre edilebilir mi? Eğer *a* özneliğin yapısal inşasının bir sonucuysa, nasıl oluyor da hem işliyor hem de işlemiyor? Burada, maniyi *a*'yı kaldırdığınızda dile ne olacağı şeklinde görme tuzağına düşme riski vardır; sanki bu, özneyi basitçe kelimeler arasındaki salt çağrışımsal bağlantıların kuklası haline getiriyormuş gibi, tam da Falret, Liepmann ve Binswanger gibi mani kuramcılarının ortadan kaldırmak için ellerinden geleni yaptıkları bir yanılgıdır. Greisinger'in maniyi "ruhun özgür olduğu, artık hiçbir şeye bağlı olmadığı" bir

durum olarak tanımladığı meşhur tanımından uzaklaşmak yerine ona doğru ilerliyor olurduk.

Bununla birlikte, işlevsizlik fikrine bağlı kalalım. Buradaki bazı klinik fenomenleri aydınlatmıyor mu? Manik-depresif öz-nelerden ev temizleme gayretlerini çok sık duymak dikkat çekicidir ve bu faaliyetten bahsetmeyen manik-depresif neredeyse yoktur. Bir şeyin çıkartılması gerekir ve eğer bir şeyin işlevi bir anlamda onun çıkartılmasından ibaretse, kirin çıkartılmasından EKT yoluyla beynin bir kısmının çıkartılmasına kadar uzanan bu tür faaliyetler belli bir tutarlılık gösterir.

Andy Behrman (2002) manik-depresyon anılarında, evindeki toz yumaklarını ve döküntüleri süpürüp düzenli bir öbek haline getirirken hissettiği garip hazzı, “bir amacı ve sonucu olan bir eylem” olarak tanımlar (s. 217-218). Bu ayrıştırma ve ardından ayıklama işlemi, EKT deneyimini tam olarak yansıtmaktadır: “Sanki beynimi dolduran sert beton sıvılaştırılmış ve kafatasımdan boşaltılmış gibi” (s. 226).

Kirin ve “sert betonun” temizlenmesinin yumuşatıcı etkileri, manik-depresyonda beden ve duyuların aşırı derecede canlanmasıyla tezat oluşturmaktadır. Terri Cheney (2008) için “En ufak bir his volkanik bir patlama gibidir”, “her sınır ucunu aydınlatır” (s. 212). Behrman (2002) için ise “Sesler kristal berraklığında ve hayat büyük ekran bir filmde önünüzde beliriyor”, “yastığa çarpan kirpiklerim gök gürültüsü gibi ses çıkarıyor” (s. xxi). Bu tür duyusal yoğunlaşma tanımları *a*'nın işlevsizliğinin göstergeleri olarak okunabilir: *a* çıkarıldığında hayat daha az canlı, daha az hareketli görünecektir. Buradaki sorun, bir kez daha, diferansiyeldir: Neden manik-depresif duyusal sınırların bu geçirgenliğini kutsarken (en azından maninin başlangıcında), şizofren için mutlak bir

dehşet kaynağı olabilmektedir?: sesler çok yüksek, dokunma çok derine iniyor, tatlar çok güçlü.

Lacan'ın işlevsizlik hakkındaki düşüncesi, eğer burada farklı bir perspektiften bakarsak, basitçe maninin, *a*'nın anlamlandırma zincirinin desteği olarak işlev gördüğü sürecin karşıtı olarak görünmesini sağlamaktır: *Seminer 10*'da arzu olarak adlandırılır. Mani ve arzu, nesnenin yerine bağılı olarak kutupları temsil eder. Açıkça söylemek gerekirse, referans manik-depresyondan ziyade manidir. “*Television*”daki yorumlar daha önceki fikri nüanslar ve 1973'te “*Ecrits*” ve “*L'Etourdit*”nin Almanca çevirisinin girişindeki bir dizi referansın bir parçasını oluşturur (Lacan, 2001, s. 487, 526, 556).

“*Television*”da afektten bahseden Lacan, insanların depresyon olarak “nitelendirdiği” üzüntünün “Dante'nin ve hatta Spinoza'nın ifade ettiğı gibi basitçe ahlaki bir başarısızlık olduğunu belirtir: bir günah, yani ahlaki bir zayıflık, nihayetinde yalnızca düşünceyle ilişkili olarak konumlandırılan, yani iyi konuşma (*bien dire*), kendini bilinçdışıyla, yapıyla ilişkili olarak konumlandırma görevi. Ve eğer bu zayıflık, bilinçdışının reddi olarak, psikozla sonuçlanırsa, reddedilen şeyin, yani dilin Gerçek'te geri dönüşü vardır: Bu, böyle bir geri dönüşün ölümcül hale geldiğı manik uyarımdır” (Lacan, 2001, s. 526).

Depresyonun ahlaki bir zayıflık şeklindeki şaşırtıcı tanımı, Hıristiyan etiğı bağlamında hiç de dikkat çekmezdi. Orta çağ'da uyuşukluk üzerine yapılan tartışmalar önce günah olup olmadığı, günahsa ne tür bir günah olduğu ve daha sonra da daha yüksek bir faydanın ihmali olarak uyuşukluk üzerine odaklanmıştı. Hüzün ancak Tanrı'ya çağrıldığımızı ve umut ile sevinçin bu amaca ulaşmakla bağlantılı görevler olduğunu kabul ettiğimizde günah haline gelir. Üzüntü, Tanrı'dan sevinç duyma

görevine karşı çıkıldığında günah haline gelir ve bu nedenle nefret, kıskançlık, gurur ve öfke ile birlikte sınıflandırılabilir.

Ancak buradaki görev Hristiyan yaşamı değil, “*bien dire*” ve bilinçdışında “kendini bulma” görevidir ve bunu reddetmenin en uç biçimleri psikozla, bilinçdışını kategorik olarak bilmek istememekle eşleştirilir. Lacan’ın burada Aziz Thomas’tan ziyade Dante’yi hatırlatması, belki de ikincisinin cehennemin beşinci katındaki uyuşukluk ile konuşma yeteneği arasındaki meşhur karşıtlığından kaynaklanmaktadır: İlahiler bu zavallıların boğazlarında düğümlenir, çünkü “tam kelimelerle konuşamazlar.”

Burada maniye yapılan atıf ilginçtir. Kendini bilinçdışıyla ilişkili olarak konumlandırmanın reddi bir psikoz tanımı sunabilir, ama mani nereden gelir? Colette Soler’in (2002) işaret ettiği gibi, Lacan burada mani değil, çok daha genel bir anlamda, libidonun bedende herhangi bir geri dönüşüne işaret eden “manik uyarılma” demektedir (s. 81-96). Ancak bu yine spesifik değildir: Neden örneğin şizofrenide bulunan sayısız hastalıklı ajitasyon ve intrüzyon biçimlerinden herhangi biri yerine manik uyarılma biçimini alsın? Ya da simgeselden reddedilenin Gerçek’te geri döndüğü formülünü takip edersek, neden halüsinasyon şeklinde olmasın?

“Ölümcül” yönüne gelecek olursak, manik uyarılmanın nadiren ölümle sonuçlandığı iyi bilinmektedir. Hatta tam tersine, intihar depresif evrelerde daha olasıdır ve görünürdeki nekahat dönemlerinde bile olasılık daha yüksektir. Bu ayrıntılardan ne anlam çıkarırsak çıkaralım, Lacan’ın yorumu mani hakkındaki analitik tartışmadaki konumu bakımından halen biraz belirsizlik bırakmaktadır: Burada mani, Abraham, Rado, Klein ve diğerlerinin inandığı gibi, etkilerine karşı bir savunma olmaktan ziyade, açıkça men etmenin bir etkisidir.

Ama neden bazı vakalarda mani görülürken diğerlerinde görülmez? Burada erken dönem akıl sağlığı uzmanlarının çalışmalanna geri dönmeli ve heyecan, coşku ve ajite kafa karışıklığı durumlarını maniden ayırmalıyız. Laf kalabalığı, büyüklenme ve “yol gösterici fikirlerin” yokluğu maninin pek de ayırt edici özellikleri değildir. Bununla birlikte, gerçek maninin başka bir yerde incelediğim belirli parametreleri vardır: “Doğru kelimelerin orada olduğu”, kişinin konuşacak bir pozisyona sahip olduğu, bir muhatabın gerekliliği, dünya ile yoğun bir bağlantı hissi, kaynakların tükenmeyeceği inancı, bir hatanın salınımı ve çoğunlukla “iyi” ve “kötü” olmak üzere ikililerin katı bir şekilde ayrılması (Leader, 2013).

Mani dönemi devam ettikçe konuşma daha da zorlaşır. Bariyerler, engeller ve hayal kırıklıkları büyür. Dünya “farklı bir sayfada gibi görünür”. Bu da bizi manik dönemlerin nasıl sona erdiğine dair hayati soruya getirir. Lacan (1932/1973) erken dönem psikiyatrik çalışmalarında bu soruna ilgi duymuş ve zulüm fikirlerinin burada bir rol oynadığını öne sürmüştür. Klinik olarak bu, maniye takip eden dönemlerin sıklıkla “kötü” biriyle ilgili tekrarlayan düşünceler içermesi gerçeğiyle ortaya çıkmaktadır ve bunların ağırlaştırıcı değil dengeleyici bir işlevi olduğunu tahmin etmek zordur.

Şimdi psikozların farklılaşmasına dönersek, belki de cevaplardan çok sorularla karşılaşırız. Paranoya, melankoli ve şizofreni grubu, anlam, libidonun lokalizasyonu ve Öteki’ne mesafe değişkenleri kullanılarak ayrılabilir. Paranoyak için dünyanın bir anlamı vardır: Öteki’nin arzusuna anlam vermeyi –sanrı yoluyla– başarmıştır. Libido Öteki’nde lokalize edilmiştir, bu da paranoyak özneyi masum ve Öteki’ni suçlu kılar. Benlik ve Öteki arasında net bir ayrım olduğu için Öteki’ne olan mesafe düzenlenmiştir.



Buna karşın şizofrenilerde anlam sabitlenmemiştir. Sanrısız inşâ çabalarına rağmen, anlam sorusu açık kalır ve özne genellikle orada askıya alınır. Libido Öteki'nde lokalize olmayıp öznenin zihninde ve bedeninde geri döner. Benlik ve Öteki arasındaki sınırlar belirsiz ve güvenilirmez olabilir ve şizofren genellikle bunları mümkün olan her şekilde korumaya çalışmakla ömür boyu meşgul olur.

Melankoliye gelince, anlam sorunu genellikle sabittir: Özne suçludur. Libido, yaygın kendini suçlama ve değersizleştirmede gördüğümüz gibi egoyu yerin dibine batırır ve benliğin Öteki ile ilişkisi Freud'un "*Yas ve Melankoli*"de keşfettiği denklem şeklini alır. Manik-depresyona döndüğümüzde işler daha da karmaşıklaşır. Henri Ey'in (1954) işaret ettiği gibi, öznenin üretimleri, örneğin paranoyaklarındaki kadar inançlara bağlı görünmemektedir (s. 55). Bu durum, bazı yorumcuların manik-depresyonda sanrının varlığını tamamen reddetmesine ya da "sanrılı maniler" ile "sanrısız" manileri birbirinden ayırmasına yol açmıştır.

Burada anlam düzeyinde tutarlı olan bir şey varsa o da Öteki'nin kötü bir şey içerdiğinden ziyade Öteki'nin tehlikede olduğudur. Manik dönemlerin özgeciliği ve bağış ve çevre projelerine olan bilindik bağlılık, Öteki'ni kurtarmanın, Öteki'ni zarardan uzak tutmanın biçimleridir. Paranoyak için Öteki bir toksisite noktası barındırıp kınanması gerekirken, manik-depresif için tam tersine, Aziz Francis'in hasar görmüş kilisesi gibi onarılması gerekir.

Klein manik-depresyondaki bu meşguliyeti fark etmiş, ancak bunu fazlasıyla acele bir şekilde öznenin kendi saldırgan eğilimleriyle ilişkilendirmiştir: Öteki, nihayetinde kişinin kendisinden korunmaktadır. Yine de vakalar, burada söz konusu

olanın yalnızca öznenin ölüm arzusu değil, aile tarihinde daha önce yer alan bir ölüm sorumluluğu sorunu olduğunu göstermektedir. Bir önceki nesilde yaşanan bir ölüm ya da trajedi hiçbir zaman düzgün bir şekilde kaydedilmemiştir ve bu nedenle sorumluluğun ağırlığı özneye en düşük seviyelerde ulaşırken en yüksek seviyelerde yok olur. Öteki tehlikeden uzak tutulmalı ya da “Suçsuz” ilan edilmelidir. Paranoyak ve melankoliğin bu soruyu çözdüğü yerde –sırasıyla “Öteki suçludur” ve “Ben suçluyum”– manik-depresyonda suç öznenin Öteki’ne ve tekrar geriye salınır.

Bu aynı zamanda manik-depresyonda kimlik duygusu etrafındaki tuhaf bocalamaları açıklamamıza yardımcı olmaz mı? En sık dile getirilen sorulardan biri, bunun bir tür yabancı beden mi yoksa benliğin içsel bir parçası mı olduğudur. Lizzie Simon (2002) “Benim ne kadarım ben ve ne kadarım hastalık?” diye sorar. (s. 210) Kişi, manisinin önerilen kimyasal eksizyondan sonra gerçekten kendisi olabilir mi? İniş ve çıkışlar gerçekte kim olduklarını ortaya çıkarır mı yoksa gizler mi? Manik-depresyon benliği oluşturan bir şey olarak mı yoksa benlikten ödün veren bir şey olarak mı görülmelidir?

Bu soruların dikkate değer sıklığı belki de sorumlulukla ilgili altta yatan belirsizliği yansıtmaktadır. Mani ve depresyonların kendilerine ait olup olmadığını bilememek, sorumluluğun kendilerine mi yoksa başkasına mı ait olduğunu bilememenin zorluğunu yansıtmaktadır. Öteki’yle aşırı özdeşleşme, hatanın hem kendilerinde hem de Öteki’nde olduğu, ancak asla tamamen kendilerine ait olmadığı anlamına gelir. Duke’un da belirttiği gibi, manide “kendime ait diyebileceğim herhangi bir şeyi asla başarmadım” (Duke ve Hochman, 1992, s. 158). Ve bir mani döneminden sonra en yaygın düşünce tam olarak “Ben

ne yaptım?” diye sormak değil midir? Herhangi bir analitik yaklaşım, bu “Ben”in referansını keşfetmeli, öznenen Öteki’ne ve tekrar geri hareketinin haritasını çıkarmalıdır.

Manik-depresyonda intihar birçok farklı nedenle ortaya çıkabilse de, bazen bu acı verici açık sorumluluk sorununu çözme-yi amaçlayabilir. Yasalar burada intiharı sıklıkla bir suç olarak ele alır, ancak erken dönem İngiliz ve Roma hukukunda olduğu gibi, intiharı bir suçtan ziyade bir suçu ortadan kaldırmaya yönelik bir araç olarak görmek daha doğru olacaktır. Manik-depresif özne farmakolojik ya da cerrahi yardım için başvurduğunda, bu genellikle Behrman’ın toz ve kiri süpürmesi gibi, sanki tek bir eylem onları temize çıkarabilirmiş gibi “geçmiş-i temizlemek” içindir.

Şimdi libido sorusuna dönecek olursak, şizofrende olduğu gibi manik-depresifte de libido bedende, ama aynı zamanda kesinlikle dilde geri döner, ancak kelimeler zincirinin bir zevk ya da aşağılayıcı, müdahaleci bir araç olarak bir libido kaynağı olduğu birçok şizofreni vakası için de aynı iddiada bulunulabilir. Cheney (2008) burada, yaşadığı bedensel uyarılmanın dilin bir etkisinden ne daha fazla ne de daha az olduğuna dair mükemmel bir noktaya değiniyor: Maninin sürekli sallanması, hareketi ve fiziksel gerilimi onun için doğrudan bedende deneyimlenen konuşma baskısının biçimleriydi (s. 68).

Öteki’ne olan mesafeye gelince, bu kötücül bir nitelikten ziyade iyi huylu bir nitelik kazanır: Özne, dünyaya güzel bir uyum içinde ya da en azından manik dönemin başlangıcında katılır. Birçok post-Freudcu tarafından aşk nesnesinin imgelenen her şeye kadir gücüne bir paydaşlık olarak anlaşılan Öteki’ne keskin bir katılım duygusu vardır. Öteki’nden ziyade Öteki olduğu gerçeği, öznenin kendisini derinden bir parçası

olarak hissettiği Doğa, Uygarlık ya da Evren gibi kişisel olmayan yapıların seçimine de yansır, tıpkı *“The Sound of Music”* filminin başındaki Rahibe Maria gibi.

Manik-depresyonun diğer psikoz biçimlerinden ayrılmasını sağlayabilecek yegâne özellikler bunlar değildir. Düşünce eklenmesi, düşünce çekilmesi ve etkilenme hissi fenomenleri yok gibi görünmektedir, bu da Öteki ile olan topolojik ilişkinin şizofreni ile belirgin bir tezat oluşturduğunu göstermektedir. Yine de, aynı zamanda, bu fenomenlerin tersine döndüğü pek çok vaka buluyoruz: kişi mani sırasında başkalarını etkilediğine ve düşüncelerini onlara aktardığına inanıyor, tıpkı kimlik duygusunun garip mutasyonlara uğrayabilmesi gibi.

Greisinger ve Ey gibi mani kuramcıları için burada her zaman bir “sanki” niteliği vardı. Manik-depresif özneler bir şekilde oynadıkları role hiçbir zaman tam olarak inanmamışlardır, ancak bu görüş başka faktörlerin bir sonucu olabilir. Onlara sanrısız sabitliğin yokluğunu gösteren inançların değişkenliği, basitçe Öteki’ni mevcut, canlı ve tehlikeden uzak tutma ihtiyacının bir sonucu olabilir.

Fromm-Reichman’a göre, şizofrenik bir özne bu Öteki’ye saldırmaktan daha az korkabilir çünkü yalnızlıktan daha az korkar. Onun terimleriyle manik-depresif, şizofrenin aksine, kötü anneyi kaderi olarak kabul etmemiştir (Cohen vd., 1954, s. 126). Sevgi kazanmak için ideallerini feda edebilir. Hastanede yatan manik-depresif öznelerin sıklıkla koğuştaki küçük ayrıcalıklar elde etmeyi başardıklarına ve böylece etkileşimde bulundukları hemşire ya da güvenlik görevlileri için kendilerini özel kıldıklarına dikkat edin. Analistlerin bir zamanlar manik-depresif hastaların hastaneye kabulünü kaçınılmaz olarak bir yemek talebinin takip etmesini sözelliğin bir işareti olarak

gördükleri yerde, burada bunu yapılacak küçük bir iyiliğin bir başka örneği olarak anlayabiliriz.

Buradaki özne, projelerini görünüşte yönlendiren yüzey-sel ideallerden vazgeçebilir, ancak Öteki'nin idealinin ağırlığı her zaman mevcut olacaktır. Bu, çocuğun geleceğiyle ilgili ebeveyn beklentisi şeklinde olabilir ve özne bunu hayal kırıklığına uğratmamak için genellikle umutsuzca çabalar. Buradaki idealin mutlak karakteri analistler tarafından sıklıkla fark edilmiştir. Kleinci bir bakış açısıyla, özne iyi ve kötüyü birbirinden ayırtmak zorunda olduğundan, nesneler korkunç derecede ahlaki ve titiz hale gelebilir. Diğerlerinin burada süperegö işlevinin bir vurgusunu bulduğu yerde, manik-depresif özne için çok yıkıcı olduğu kanıtlanan mükemmel olma baskısı, yüklemelerin bu şekilde ayrılmasının basit bir sonucu olarak görülebilir.

Aynı şekilde, maninin özneyi tanrısal bir konuma yükselttiği pek çok vaka vardır, ancak diğer örneklerin aksine, bu her zaman bir katılım bağı içindedir: bir tanrının diğer tanrıları tanınması ya da hemcinslerindeki tanrısal olanı fark etmesi. Bu fikirlere, manik dönemin sona ermesinden ya da kimyasal olarak durdurulmasından sonra bu kadar kolay itiraz edilebilmesi, belki de öznenin kendi önemsizliğinden ziyade, sıklıkla idealize edilen Öteki ile olan ilişkisinin mantıksal önceliğini teyit etmektedir.

Manik-depresif özne için Öteki'nin kendisine olan inancını garanti altına almak çok önemlidir ve bu da kişinin bir deneyin parçası olduğu *Truman Show* düşüncelerinin dikkat çekici sıklığına ışık tutmaktadır. Diğerleri için dünyanın onlar için sahnelendiği fikri genellikle tehditkar bir niteliğe sahipken –onları kandırmak, aldatmak vb.–, manik-depresyonda bu bir kez daha iyi huyludur: Başka bir seviyeye geçmelerine

yardımcı olacak bir testin parçasıdır, içinde oldukları bir şeydir. Öteki onları kapsar, onlara inanır ve ilerlemelerini ister.

Bunu, manik-depresif bir hasta tarafından dile getirilen, etrafındaki gerçekliğin onu test etmek için yaratılmış büyük bir yanılsama olduğu fikrinde görüyoruz: Her şeyin uydurma olduğunu söylüyordu ve sonunda kendisinin de uydurulmuş olduğu düşüncesine varacaktı. Bunu sadece psikozun tuhaf bir yönü olarak görmek yerine, neden manik-depresyonun kendi yapısının mantıksal bir sonucu olarak okumayalım: Öteki'nin inancı her ne pahasına olursa olsun sürdürülmelidir, hatta kişinin kendisine hayali bir statü vermesi pahasına.

Buradaki mani, manik uyarılma olsa bile, men etmenin doğrudan bir etkisi olarak tanımlanamaz. İşlevi onarıcı, bir zamanlar denildiği gibi “nesne ilişkilerine kaçış” olmalıdır. İş başındaki idealleştirmeler oldukça dikkat çekici olabilir ve Fromm-Reichman'ın gözlemlediği gibi, birçok şizofrenik özne için Öteki'nin ayağının çamura batmasına karşın, manik-depresif için en azından bir kişinin sürekli olarak otorite ya da bilgelik konumuna yükseltilmesi söz konusu olacaktır.

Sonuç olarak, manik-depresif psikoz ile aşına olduğumuz diğer formlar arasındaki bazı olası farkları ortaya koymak için elimden geleni yaptım. Gerçek maniyi, onunla karıştırılabilecek birçok türdeki uyarılma ve coşkudan ayırt etmek önemli görünmektedir. Maninin özelliğini bir kez kabul ettiğimizde, asıl soru onu şizofrenilere mi dahil etmemiz gerektiği yoksa ona ayrı bir statü mü vermemiz gerektiğidir.

Benim açımdan, öncelikle Öteki'yle ilişkili olarak kullanılan aracılık biçimleri nedeniyle, bunu dahil etmek cazip gelecektir. Şizofreninin klasik özelliklerinin birçoğunu tersten

gördüğümüzde, aynı aşırı yakınlık alanının söz konusu olduğu sonucunu çıkarmamak zordur. O halde şizofreninin farklı biçimleri bu alanı yönetmenin farklı yolları olarak anlaşılabilir. Lacan'ın 1932'de dikkat çektiği manik dönemlerin başındaki ve sonundaki zulüm görme fikirleri, böyle bir alanda sürekli olarak tehlikede olan benlik ve Öteki arasındaki sınırı güçlendirme girişimleri olarak kabul edilebilir.

### Referanslar

- Baillarger, J. (1854). Note sur un genre de folie dont les accès sont caractérisés par deux périodes régulières, l'une de dépression, l'autre d'excitation. *Bulletin de l'Académie impériale de médecine*, 19, 382–400.
- Behrman, A. (2002). *Electroboy: A Memoir of Mania*. New York: Random House.
- Binswanger, L. (2000). *Sur la fuite des idées*. Paris: Millon. (Orişinal alışma 1932 tarihlidir).
- Bleuler, E. (1922). Die probleme der schizoidie und der syntonie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 78, 373–399.
- Cheney, T. (2008). *Manic: A Memoir*. New York: Harper.
- Cohen, M. B., Baker, G., Cohen, R. A., Fromm-Reichmann, F., Weigert, E. (1954). An intensive study of twelve cases of manic-depressive psychosis. *Psychiatry*, 17, 103–137.
- Courbon, P. (1913). Demence precoce et psychose maniaco-depressive: contribution a l'etude des psychoses associees. *Encephale*, Mayıs, 434–436.
- Duke, P., Hochman, G. (1992). *A Brilliant Madness: Living with Manic-depressive Illness*. New York: Bantam.
- Ey, H. (1954). *Etudes Psychiatriques*, Cilt 3. Paris: Desclée de Brouwer.
- Falret, J.-P. (1854). Mémoire sur la folie circulaire. *Bulletin de l'Académie impériale de médecine*, 19, 382–400.
- Freud, S., Jones, E. (1993). *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones*. A Paskauskas (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 263.
- Gaupp, R. (1925). Die Frage der kombinierten Psychosen. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 76, 73–80.
- Hoch, P., Rachlin, H. L. (1941). An evaluation of manic-depressive psychosis in the light of follow-up studies. *American Journal of Psychiatry*, 97, 831–843.

- Jones, E. (1911). Psychoanalytic notes on a case of hypomania. *American Journal of Insanity*, 2, 203–218.
- Kraepelin, E. (1920). The manifestations of insanity. *History of Psychiatry*, 3, 1992, 509–529.
- Lacan, J. (1973). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil. (Orijinal çalışma 1932 tarihlidir).
- Lacan, J. (2001). *Autres Ecrits*. Paris: Seuil.
- Leader, D. (2013). *Strictly Bipolar*. Londra: Hamish Hamilton.
- Lewin, B. (1951). *The Psychoanalysis of Elation*. Londra: Hogarth.
- Liepmann, H. (1904). *Über Ideenflucht*. Halle: Marhold.
- MacCurdy, J. (1925). *The Psychology of Emotion*. Londra: Kegan Paul.
- Simon, L. (2002). *Detour: My Bipolar Road Trip in 4-D*. New York: Simon & Schuster.
- Soler, C. (2002). La Manie: Pêche Mortel. *L'Inconscient à Ciel Ouvert de la Psychose* içinde (s. 81–96). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.



## Bölüm 12

---

### **Amerikan toplum ruh sağılığında etik anlayışın son temsilcisi olarak depresyon taraması**

Thomas Svolos

Dünyanın “küreselleştiğini” düşündüğümüzde –özellikle psikoloji ve insan sağılığı gibi alanlarda uygulamaların tek tipleştiğini ima edecek şekilde– Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi eşit derecede “gelişmiş Batılı kapitalist” iki ülke arasında depresyon taraması gibi bir konuda önemli farklılıklar olduğunu görmek şok edici olabilir. Depresyon taraması şu anda Fransa’da tartışılıyor, çünkü bir dizi oluşum Fransa’yı bu uygulamayı benimsemeye zorluyor.

Şok edici olan, Amerika Birleşik Devletleri’nde depresyon taramasının bir *oldu bittiye* getirilmiş olması, pek çok klinisyen ve klinik, okul ve üniversite, işyeri ve toplum kuruluşunun uygulamalarının yerleşik bir parçası haline gelmiş

olmasıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde bu konuda bir tartışma yoktur, karar verilmiştir – bu, ruh sağlığı alanı için iyi bir uygulamadır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde depresyon taramasının geçmişi 1991 yılına, ilk Ulusal Depresyon Tarama Günü'ne (NDSD) kadar uzanmaktadır. Bu gün, büyük ilaç şirketlerinin mali desteğiyle Screening for Mental Health, Inc. tarafından kurulmuştur. NDSD'ye rehberlik etmekten sorumlu kâr amacı gütmeyen şirket şu anda büyük ölçüde akademik psikiyatristlerden oluşan bir Yönetim Kurulu tarafından yönetilmektedir. Bu depresyon taraması uygulaması başlangıçta klinisyenlere tanıtılmıştı, ancak tarama –ya şahsen ya da anketlerin doldurulmasıyla ve şimdi de çevrimiçi olarak– ruh sağlığı klinisyenlerine ve kliniklerine, birinci basamak kliniklerine, okullara ve işyerlerine yayılmıştır. Psikiyatri uzmanlık programlarında öğretilmekte ve ABD Koruyucu Hizmetler Görev Gücü tarafından tıbbi uygulamalarda “en iyi uygulama” olarak önerilmektedir.

İlginçtir ki, birçok akademisyen ve idareci ruh sağlığı uygulamalarındaki tartışmaları kanıtlar temelinde çözmek isterken –tüm bu Kanıta Dayalı Tıp hareketi, hastaların bakımında diğer tüm değerleri veya etiği dışlayarak son derece indirgenmiş bir Anglo-Amerikan “ampirizmi” uygulamaya çalışmaktadır– bu depresyon taraması uygulamasını destekleyen kayda değer çok az kanıt vardır. Bilimsel kanıtların analizinde en önemli kaynaklardan biri, tıp literatürünü gözden geçiren çevrimiçi bir veritabanı sağlayan Cochrane Kütüphanesi'dir. Bugüne kadar depresyon taramasıyla ilgili yayınlanmış tüm çalışmaların kapsamlı bir yöntem analizinde, bu uygulamayı destekleyen çok az kanıt olduğu sonucuna varmışlardır. Özet nettir: “Depresyon

tarama veya vaka bulma araçlarının kullanımının birinci basamakta veya genel hastanede depresyonun tanınması, yönetimi veya sonuçları üzerinde çok az etkisi vardır veya hiç etkisi yoktur” (Gilbody, House ve Sheldon, 2005).

Bununla birlikte, bu uygulama halen yürürlükte ve yerleşmiş durumdadır. Psikiyatri literatüründe bu konuda çok az tartışma vardır. İnternet gibi popüler literatürde, bu konudaki tek eleştirel tartışma, katı psikiyatri karşıtı tutumlarıyla Scientology literatüründe ve tüm bu çabanın depresyon teşhisini ve ardından antidepresanların reçetelenmesini teşvik etmenin bir yolu olarak ilaç endüstrisi tarafından desteklendiğini ve finanse edildiğini öne süren bazı yorumlarda bulunabilir.

Kuşkusuz bu ikinci ilişki önemlidir. Medikal-Endüstriyel Kompleks (şirketler ve onlar için çalışan, onlara danışmanlık yapan ve araştırmaları için onlardan fon alan hekimler), 21. yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri’nde ilaçların olumsuz etkilerini gizlemek; ürünlerini desteklemeyen olumsuz çalışmaları ve verileri bastırmak; ilaçların faydası kanıtlanmamış tedaviler için “endikasyon dışı” kullanımlarını teşvik etmek; şirketler tarafından doktorlara para ve ödül olarak aşırı ödemeler yapmak ve eleştirel incelemenin kaybolmasına neden olmak gibi gerekçelerle giderek daha fazla inceleme altına alınmıştır; Depresyon taramasına yönelik ilaç bağlantısını, ilaçlarını kamu sağlığı çabası adı altında halka pazarlamaya yönelik bir başka çaba olarak görebiliriz. 1990’lar için bu gerekli bir şeydi, çünkü şirketlerin ilaçlarını medya aracılığıyla doğrudan genel nüfusa pazarlamalarına henüz yeni izin verilmişti.

Ancak bu konunun dikkate almamız gereken bir başka boyutu daha vardır; o da işverenlerin –özellikle de bazı çok büyük şirketler dahil olmak üzere– bu taramaya verdikleri

destektir. 1990 Küresel Hastalık Maluliyeti Projesi, depresyonu dünyadaki bir numaralı maluliyet nedeni olarak tanımlamış ve psikiyatrik tanılarının maluliyet nedeni olarak önemli ölçüde hafife alındığını öne sürmüştür. Bu çalışma, psikiyatride psiko-ekonomi olarak adlandırabileceğimiz, yani depresyon gibi psikiyatrik tanılarının üretkenlik üzerindeki etkisi konusunda ek araştırmalara yol açmıştır. Büyük şirketler bunu önemli ölçüde dikkate almış ve daha iyi üretkenliği teşvik etmek, işyeri güvenliğini artırmak ile tıbbi ve maluliyet giderlerini azaltmak için işyerlerinde depresyon taraması uygulamıştır.

Daha iyi sağlık ve daha az kaza hedefleri kesinlikle övgüye değer olsa da, bu uygulamaların Taylorizmin ruha veya zihne uzantısı olarak tanımlayabileceğim başka bir boyutunu fark etmemek mümkün değil. Sanayi çağının başlarında işçiler işe alınıyor ve belki de bir fabrika içinde birkaç farklı pozisyonda çalışarak üretimle ilgili bilgilerini birbirlerine aktarıyorlardı. Frederick Taylor'ın yenilikleri, bilimsel yönetim yoluyla, özellikle de daha sonra tam olarak ne yapacakları konusunda eğilecek olan işçilerin fabrika içindeki faaliyetlerinin analizinde fabrika içindeki verimliliği artırmaktı; bu da genellikle fabrika içindeki görevlerin daha fazla uzmanlaşmasına ve faaliyetlerinin şirket tarafından daha fazla kontrol edilmesine yol açtı. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olan sağlıklı yaşam hareketinin bir parçası olarak depresyon taraması, Taylorist doktrinin işçilerin zihinlerine genişletilmesinden başka bir şey değildir; zihinsel faaliyetleri izlenir, analiz edilir ve incelenir; ve işçilere işleri için uygun zihin durumu konusunda talimat verilir. Fredric Jameson'ın *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* adlı kitabında kapitalizm öncesi

son yerleşim bölgelerinden biri olarak tanımladığı şey (doğa ile birlikte bilinçdişi) artık doğrudan şirketler tarafından sömürgeleştirilmiştir.

Ancak depresyon taramasının bir başka boyutu daha vardır. Depresyon taraması için sponsor olan gruplardan biri Mental Health America'dır. Kâr amacı gütmeyen bu grup, "ruh sağlığını geliştirme, ruhsal bozuklukları önleme ve destek, eğitim, araştırma ve hizmet yoluyla ruhsal hastalıklara karşı başarı elde etme" misyonuna sahip geniş bir organizasyon ağıdır. Kuruluş, ruh sağlığı farkındalık programlarına sponsorluk yapmakta, taramaların önemli bir destekleyicisi olmakta ve ruhsal hastalığı olan kişilerin bakımı için destek vermektedir. Grup, ruh sağlığı alanındaki en büyük ve en eski kâr amacı gütmeyen gruplardan biridir. 1909 yılında, hikayesi Daniel Paul Schreber'in kine çarpıcı bir şekilde yakın olan Clifford Beers tarafından Ulusal Ruh Sağlığı Komitesi olarak kurulmuştur. Beers çok zeki ve eğitilmiş bir adamdı. 1900 yılında paranoya nedeniyle birkaç yıl hastanede yattı. Daha sonra taburcu edildi ve hayatını ve kapatıldığı hastanelerdeki personelin kötü muamelesini anlatan otobiyografik bir eser olan *A Mind That Found Itself*'i yazdı. Bu metin, ruh sağlığı uygulamalarında önemli reformlara ve ruhsal sağlık kavramının teşvik edilmesine yol açmıştır (Referanslarla birlikte kısa bir tartışma için Edward Shorter'ın *A History of Psychiatry* kitabına bakınız [Shorter, 1997]).

Depresyon taramasının en son tezahürü olduğu bu zihinsel sağlık hareketi, yirminci yüzyılın başındaki bu hareketin içine yerleştirilebilir ve İlerlemeci Dönem olarak tanımlanır (Hofstadter'in *Reform Çağı* [1954] adlı eseri önemli bir referans olmaya devam etmektedir). Beers'in çalışmalarında ve zihinsel sağlık hareketinde bulduğumuz ilerici gündemin

bir yönü, herkes için sosyal adalet ve eşitlik nosyonudur ve bu değişiklikleri başarmak için bilimin desteğiyle organizasyon ve bürokrasiye özel bir odaklanma ve güvenme söz konusudur. İlerici Dönem genellikle tarihin o döneminde meydana gelen hızlı değişimlere bir yanıt olarak tanımlanır ve çoğunlukla sanayileşme ile ilişkilendirilir. Örneğin, Upton Sinclair'ın et paketleme endüstrisindeki işçilere yönelik suistimalleri anlatan 1906 tarihli *The Jungle* adlı kitabı, gıda üretimini bir endüstri olarak sistematik hale getirerek gıdayı düzenleyen Gıda ve İlaç İdaresi gibi bürokratik girişimlere yol açmıştır. Beers'in kitapları da benzer şekilde, kendisinin de kapatıldığı dönemin Amerikan akıl hastanelerinin giderek "fabrikayı andıran" doğasına karşı çıkıyordu. Ancak tüm bu çabalardaki en önemli mantıki nokta, ister hayvanların ister akıl hastanelerindeki hastaların bakımında olsun, toplum için –toplumdaki herkes için– geçerli olan ve herkes için bu İyi'nin teşvik edilmesi için bilimin yardımına başvuran hükümetin eylemiyle güvence altına alınması gereken Aristotelesçi Egemen İyi olarak bile adlandırabileceğimiz bir nosyondur.

Amerika Birleşik Devletleri'nde on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bunun bir başka tarihsel öncülü daha vardır: İkinci Büyük Uyanış olarak bilinen dönem. Amerika Birleşik Devletleri tarihi, dini faaliyetlerin arttığı çeşitli dönemler, protestan evangelizmine büyük ilgi duyulan dönemler ve genellikle Büyük Uyanışlar olarak adlandırılan zamanlarla belirginleşmiştir. Ancak 1800-1835 yılları arasındaki ikinci Büyük Uyanış en dikkat çekici olanıdır, çünkü daha önceki Büyük Uyanışta mevcut olan kişisel dini boyuta ek olarak, bu ikinci hareket çeşitli reform davalarıyla – kadınlara ve siyahlara hak ve eşitlik getirme çabaları (kadınların oy hakkı hareketi ve köleliğin

kaldırılması hareketi yoluyla) ve depresyon taraması bağlamında önemlidir. Dini, herkes için kamusal ve evrensel bir şekilde kişisel davranışlara dahil eden (ve nihayetinde, daha sonraki İlerleme Dönemi'nde, birkaç yıl boyunca alkol üretimini ve satışını yasaklayan İçki Yasağı Anayasa Değişikliği ile sonuçlanan) alkol karşıtlığı hareketinin, mastürbasyon ve cinselliğe karşı hareketlerin gelişimi.

Jill Lepore'un İkinci Büyük Uyanış üzerine yazdığı bir inceleme makalesi, bu reform çabalarının eşitlikçi Jacksoncu demokrasinin büyümesi ve Amerikan iş dünyasının genişlemesiyle olan ilişkisine dair tarihsel tartışmayı ele almıştır (Lepore, 2007). Lepore, Charles Sellers'in *The Market Revolution* adlı kitabından alıntı yapmıştır: *Jacksonian America, 1815-1846* adlı kitabında, bu dönemin tarım ekonomisinden piyasa kapitalist ekonomisine geçişin kritik anı olduğunu ve bu dönemde "ekonomi, siyaset ve kültür üzerinde kapitalist hegemonya kuran piyasa devriminin kendimizi ve bildiğimiz dünyanın çoğunu yarattığını" savunmaktadır. Sellers'in tezine Daniel Walker Howe'un *What Hath God Wrought: The Transformation of America, 1815-1848* adlı kitabında şiddetle karşı çıkmaktadır, ancak her ikisi de bu dönemde tarihsel bir dönüşüm yaşandığını kabul etmektedir. Lepore'un kısaca özetlediği gibi: "Sellers yoksul, sarhoş, şehvet düşkün, dinsiz on sekizinci yüzyıl Amerikalılarının daha zengin, ayık, ilkeli, dindar on dokuzuncu yüzyıl torunlarından daha özgür ve daha mutlu olduğunu düşünüyor; Howe ise daha iyi durumda olanların torunları olduğunu düşünüyor."

Ancak İkinci Büyük Uyanış'tan İlerici Dönem'e ve günümüzün depresyon taramasına kadar uzanan böyle bir kronolojide hemen göze çarpan şey, ruh sağlığı alanındaki bu ahlaki

reform çabalarının her birinin (alkol karşıtlığı ve cinselliğe karşı hareketlerden zihinsel sağlığa ve depresyon taramasına kadar) Amerikan ekonomik tarihinin önemli bir anında ortaya çıkmasıdır: piyasa ekonomisine geçiş, tekelci kapitalizme geçiş ve şimdi de gelişmiş ya da küresel kapitalizmin gelişimi. Her an, Weberci bir mantıkla, ahlaki kontrolü sarhoşluk gibi davranışlardan ruhun kendisine doğru genişleten, bilimin kendisi depresyon taraması gibi uygulamalar için hiçbir destek sunmasa bile bu programları desteklemek için bilimle artan bir ittifakla, herkes için daha büyük bir ahlak adına yürütülen bir çabayı daha içinde taşımaktadır.

Bu, siyaset sahnesinde büyük harflerle yazılan bir ahlakçılıktır ve Jacques Lacan'ın 1960 yılında *Psikanalizin Etiği*'nde belirttiği gibi gerçekten de ikaz ettiği bir şeydir:

Kendimizi burjuva rüyasının garantörleri haline getirmemiz için kesinlikle hiçbir neden yoktur. İnsanlık durumuyla yüzleşirken biraz daha katı ve kararlı olmamız gerekiyor. Bu nedenle geçen sefer size malların arzının ya da mutluluk talebinin siyaset sahnesine taşınmasının sonuçları olduğunu hatırlatmıştım. İçinde yaşadığımız dünyanın kapıldığı, malların arzının mümkün olduğunca evrensel olarak yayılmasını isteme hareketi, tarihsel olarak arzuyla ilişkide bir kesinti, fedakârlık, hatta bir tür püritanizm anlamına gelmektedir. Malların arzının evrensel düzeyde tesis edilmesi, her bir insanın doğumu ile ölümü arasındaki kısa zaman diliminde arzusuyla olan mevcut ilişkisi sorununu kendi başına çözmez. Gelecek nesillerin mutluluğu burada söz konusu değildir. (Lacan, 1992, s. 303)

Lacan, Amerikan tezahürlerinde ruh sağlığındaki ahlakçılığı tanımlıyor olabilir. Bu, psikanalist olsun ya da olmasın, günümüzün tüm klinisyenleri için değerli bir uyarı notudur.



**Referanslar**

- Gilbody, S., House, A. O., Sheldon, T. A. (2005) Screening and case finding instruments for depression. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 4, 19 Ekim.
- Lacan, J. (1992). *The Seminar of Jacques Lacan: Book VII, The Ethics of Psychoanalysis 1959 -1960*. New York: Norton.
- Lepore, J. (2007) Vast designs: How America came of age. *The New Yorker*, 29 Ekim.
- Shorter, E. (1997). *A History of Psychiatry: From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. New York: John Wiley and Sons.

Elinizdeki bu kitap çağımızda git gide bir salgına dönüştüğü iddia edilen “depresyon” üzerine Lacancı bakışıyla ortaya koyan yenilikçi ve çığır açıcı bir kitap. Ayrıca yas, kayıp, yas çalışması ve tabii ki melankoli üzerine düşünmek ve bu anlayışa klinik uygulamasında alan açmak isteyen herkes –ister meslekten olsun ister olmasın– bu kitabı mutlaka okumalı!

“Günümüz dünyasında depresyon önemli bir klinik sorundur.

Ancak kavramsallaştırılması muğlaktır ve bu da sorunun önemli bir parçasıdır. Hook ve Vanheule bu kitapta, depresif acının Lacancı bir okumasını sunan, psikoz ve nevrozda nasıl şekillendiğini ve konuşma, aktarım ve dürtüye yönelik belirli bir konumu nasıl yansıttığını tartışan makaleleri bir araya getiriyor.”

- Paul Verhaeghe, Psikanalist

“Günümüzün baskın sosyal-tıbbi söylemi, ruhsal çatışma ve acıları belli bir bozukluk listesine indirgemeyi amaçlamaktadır. Depresyon gibi muğlak terimler, kanıta dayalı en son hızlı çözümü arzulayanları cezbetmektedir. Seçkin Lacancı düşünürlerin makalelerinden oluşan bu kitap, hızlı çözüm vaat etmiyor. Bunun yerine, bu söylemi sorgulamakta ve eleştirmekte, öznel karmaşıklığın hayali bir çatışmasız düzene istatistiksel uyumla ortadan kaldırılamayacağını hatırlatmaktadır. Şiddetle tavsiye edilir.”

- Christos Tombras, Psikanalist

“Bu kitap, psikanalitik klinik ve teorik literatürde çok ihtiyaç duyulan bir alanı keşfederek klinik uygulamada depresyon, yas ve melankoliyi ele alıyor. Hook ve Vanheule'un editörlüğünü yaptığı derleme, Freudcu-Lacancı psikanalitik düşünce açısından kavramsal titizliği çağdaş klinik gerçeklikle ilişkilendirerek, insan acısını biyolojikleştirilen ve psikofarmakolojik ve davranış temelli tedavi yöntemlerine aşırı güvenen bir kültürün başarısızlığını ele alıyor... Melankoli artık tedavi edilmesi gereken bir ‘hastalık’ değil, sınırsız üretkenlik ve bağlantıya yönelik vahşi bir toplumsal talebe karşı ölümü hatırlatan potansiyel bir öznel tepki biçimidir.”

- Many Steinkoler, Psikanalist ve Vanessa Sinclair, Psikanalist



Axis Yayınları

